من العقيدة إلى الثورة (٢)

التوحيد



حسن حنفي

من العقيدة إلى الثورة (٢)

التوحيد

تأليف
حسن حنفي



من العقيدة إلى الثورة (٢)

حسن حنفي

الناشر مؤسسة هنداوي
المشهرة برقم ١٠٥٨٥٩٧٠ بتاريخ ٢٦ / ١ / ٢٠١٧

٣ هاي ستريت، وندسور، SL4 1LD، المملكة المتحدة
تليفون: ‎+ ٤٤ (٠) ١٧٥٣ ٨٣٢٥٢٢
البريد الإلكتروني: hindawi@hindawi.org
الموقع الإلكتروني: https://www.hindawi.org

إنَّ مؤسسة هنداوي غير مسئولة عن آراء المؤلف وأفكاره، وإنما يعبِّر الكتاب عن آراء مؤلفه.

تصميم الغلاف: ليلى يسري.

الترقيم الدولي: ٩٧٨ ١ ٥٢٧٣ ١٩٣٦ ٣

صدر هذا الكتاب عام ١٩٨٨
صدر عن مؤسسة هنداوي عام ٢٠٢٠

المحتويات

الباب الثاني: الإنسان الكامل

تركنا شرح عنوان الباب الثاني «الإنسان الكامل» لخاتمة الباب كله بفصليه.

الفصل الخامس: الوعي الخالص (الذات)[1]

[1] ترددنا في الأمر كثيرًا، هل نضع العنوان الجديد كأساس وهو «الوعي الخالص»، والعنوان القديم بين قوسين وهو «الذات»، أم العكس؟ هل نضع أوَّلًا لفظ التراث ثم بجواره التأويل الجديد، أم نضع التأويل الجديد ثم بجواره التراث؟ وقد فضَّلنا الطريقة الثانية حتى لا يبدو هذا المصنف أقرب إلى التراث منه إلى التجديد.

أولًا: البراهين على وجود الوعي الخالص (الذات)[1]

(١) ماذا يعني الوعي الخالص أو الذات؟

موضوع التوحيد هو لب علم الكلام كله، أعطاه اسمه فأصبح التوحيد هو علم التوحيد، وأصبح العلم كله يدور حول إثبات الذات والصفات والأفعال.[2] وفي كتب الفِرَق يظهر التوحيد كموضوعٍ أول تفترق فيه الفِرَق وتجتمع.[3] ولكن لا يبدو بناء الموضوع وتطوره إلا من خلال المؤلفات الموضوعية لا من خلال كتب الفِرَق. وتبدأ كتب العقائد المتقدمة بالتوحيد، وتكون كل الموضوعات الأخرى مرتبطة به دون تفصيل أو تقسيم لموضوعات جديدة، وكأن التوحيد هو المحور الذي حوله تدور كل الموضوعات الأخرى.[4]

---

[1] لم نضع كالعادة في بداية كل فصل الفقرة الأولى عن نشأة النظرية وتطورها كما فعلنا في نظريتَي العلم والوجود؛ وذلك لأننا عرضنا لذلك من قبل بالتفصيل في الفصل الثاني عن «بناء العلم».

[2] يبدو هذا التقسيم لأول مرة بوضوح في «الاقتصاد» للغزالي.

[3] هذا هو موقف «مقالات الإسلاميين»، «التنبيه والرد»، «الملل والنحل» في تاريخ الفِرَق بناءً على الأصول الأربعة وأولها التوحيد (الفِرَق، ص٣٢٣).

[4] الفقه الأكبر، ص١٨٤–١٨٧.

ولكن ماذا تعني الذات؟ بعد الانتقال من العالم كما عرضته نظرية الوجود، وتم اكتشاف الطبيعة والإنسان كبُعدين رئيسيين فيه، يبدأ السؤال حول الذات، أي الوعي الخالص، سواء كان وعي الطبيعة أم وعي الإنسان أم وعيًا مفارقًا لما انتهت نظرية الوجود إلى إثبات المفارقات. بداية علم أصول الدِّين كموضوع هو الذات، أي الوعي الخالص بعد أن كانت المقدمات النظرية كما بدت في نظريتي العلم والوجود أقرب إلى إثبات العالم الحسي. كان السؤال إذن: وماذا بعد العالم الحسي؟ هل هناك وعي خالص أو ذات؟ هل إثبات العالم الحسي يؤدي بالضرورة إلى إثبات الذات؟ وهل الذات افتراض يمكن إثباته أم أنها بديهية وجودية، إذ يشعر كل مِنَّا بأن له وعيًا قد يكون شائبًا وقد يكون خالصًا؟ وماذا تعني الذات إن كان وجودها بديهيًّا؟ لقد حاول القدماء إثبات الذات قبل تعريفها، أي الانتقال من حقيقة العالم الحسي إلى حقيقة الوعي. وتعني الذات مؤقتًا الحقيقة، الماهية، الجوهر، الوجود المطلق، التعالي. وقد أتت الحاجة لضرورة إثبات الذات أوَّلًا قبل تعريفها؛ لأنه لا يمكن تعريف شيء لم يثبت بعد. لذلك كان السؤال: هل ينتقل الإنسان انتقالًا طبيعيًّا من نظرية الوجود إلى الذات؟ وماذا لو بقي على مستوى العالم الطبيعي دون الذهاب إلى ما هو أبعد من ذلك؟ ولكن العالم الطبيعي وضع الإنسان كأحد أبعاد الطبيعة، وبالتالي وضع الإنسان الطبيعي افتراض الذات أو التعالي. لذلك تنتهي نظرية الوجود عند القدماء لتفسح المجال لدليل القِدَم والحدوث أو لدليل الجوهر الفرد أو لدليل الممكن والواجب لإثبات الذات أو «الصانع»، أي بداية استخدام الأمور الاعتبارية في «ميتافيزيقا الوجود» لإثبات أمور وجودية في «أنطولوجيا الوجود»، وبذلك يتم الانتقال من عالم الأذهان إلى عالم الأعيان.

ولكن يبدأ القدماء، وهم بصدد إثبات الذات بمسلَّمة وهي التوحيد بين الذات والصانع، ويشيرون إلى أن البراهين على إثبات الذات هي براهين على إثبات الصانع، مع أن الصانع أحد الصفات أو الأسماء وليس من أوصاف الذات. لم يبدأ القدماء إذن ببداية مطلقة يتسلسلون منها على نحو بديهي أولاني مما يدل على أن العلم لم يصل إلى درجة قصوى من العقلانية والتجريد، وأن الفكر الديني أتى ليزحزح الفكر العقلاني عن مكانه ويُبطل عليه دوره، وذلك بإدخال إحدى العقائد قبل أن تتأصل؛ وهي عقيدة أن العالم مصنوع، صنعه صانع، وهي عقيدة «الخلق». وإذا كان لفظ الذات قد بلغ درجة قصوى من العقلانية، وبالتالي أصبح معبِّرًا عن التنزيه، فإن لفظ الصانع لم يبلغها فوقع في التشبيه على عكس اللفظ الأوَّل، فماذا يعني الصانع؟ هل هو الخالق؟ وماذا يعني الخالق؟ وهل لفظ الصانع أكثر تجريدًا من لفظ الخالق؟ وهل انتهت نظرية الوجود إلى إثبات ضرورة الخلق أم أن العالم

كان مكتفيًا بذاته عن طريق القسمة وأن المفارقات لم يكن من وظيفتها الخلق بل كانت مؤشرًا إلى وجود الوعي الخالص؟ صحيح أن كلا اللفظين الصانع والخالق موجودان في الوحي وكلاهما أسماء «الله». إن لفظ الصانع يشير إلى حقيقة تالية وليس إلى حقيقة أولى؛ إذ إنه يتم إثبات الذات أوَّلًا، ثم صفة الصانع ثانيًا. وقد يكون لفظ الصانع افتراضًا مسبقًا أتى من الوحي مباشرةً وليس من العقل الذي لم يصل حتى الآن إلا إلى إثبات العالم.[٥]

وتتعدد براهين إثبات الذات بالنسبة إلى تعدد العلوم وتطور مراحلها. فمثلًا في المراحل الأولى كانت البراهين غير متميزة وغير منظرة، بل كانت تعتمد على الآيات القرآنية، مثل: ﴿أَفِي اللهِ شَكٌّ ...﴾ أو ﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ ...﴾، وهي أدلة فطرية توحي بدلالة الصنع على الصانع وتعتمد على أوائل المعقول وبداهات الحس وشهادات الوجدان اعتمادًا على نظرية العلم الأولى؛ لذلك لم يرد التكليف بمعرفة الصانع لأنها معرفة فطرية، بل إن صفاته أيضًا يمكن معرفتها بالفطرة.[٦] كانت مقدمات الأدلة أيضًا آيات قرآنية، مثل: ﴿أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ ...﴾، ﴿قُلْ مَنْ يُنَجِّيكُمْ ...﴾، ﴿أَمَّنْ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ...﴾. وعلى هذا النحو لم يكن هناك فرق بين موقف الأشاعرة وموقف الصوفية. لم تفترق إذن الأدلة، دليلا الحدوث والإمكان عن العواطف الصوفية عندما يتحد التحليل العقلي القائم على القسمة مع المواجيد الصوفية.

بعد ذلك خرج دليل الحدوث لإثبات الصانع من نظرية الوجود، بل ويبدو أحيانًا وكأنه بديل عنها.[٧] وارتبط، خاصةً لإثبات مقدمته الأولى «العالم حادث»، بمبحث الجوهر والأعراض في نظرية الوجود ارتباطًا وثيقًا، حتى إنه ليصعب التفرقة بين المادة الواحدة في موضوعين مستقلين، وحتى انتشرت الطبيعيات في كلا الموضوعين. فالطبيعيات ما هي إلا حديث في دقيق مسائل التوحيد لإثبات فروع الأصول التي يقوم التوحيد عليها. بل إن كل مسائل الطبيعيات لم تكن إلا مقدمة للإلهيات أو أنها إلهيات مقلوبة على الطبيعة كما هو الحال أيضًا في الطبيعيات عند الحكماء. وأن كل نظريات المتكلمين في المجاورة والملامسة والاعتماد والتأليف والاجتماع والافتراق إنما أتت من خلال دليل الحدوث وإثبات حدوث

---

[٥] المواقف، ص٢٦٦.

[٦] التمهيد، ص١٢٣–١٢٦. وفي حديث مشهور: «خلق الله الخلق على معرفته، فاحتالهم الشيطان عليها.» وفي حديث آخر: «عرفت الأشياء بربي، وما عرفت ربي بالأشياء.»

[٧] المسائل، ص٣٣٢–٣٤٠.

الأعراض كمقدمة لإثبات حدوث العالم. ويصل أحيانًا إلى درجة أنه يصعب التفرقة بين دليل الحدوث وبين إثبات الذات، الموضوع الأوَّل في الإلهيات. بل إنه يصعب التفرقة فيه بين أوصاف الذات وبين الطبيعيات؛ لأنها كلها تشير إلى الخصائص الطبيعية، مثل الحدوث والفناء والجهة والمكان والزمان والحد ... إلخ.[٨]

وبعد ذلك حدث تمايز بين المتقدمين والمتأخرين، سواء في براهين المتكلمين أو في براهين الحكماء، إن لم يكن على مستوى المضمون فعلى الأقل على مستوى اللفظ. ففي حقيقة الأمر هي براهين واحدة لها بناء عقلي واحد، تقوم على نفس التصور للعالم وعلى نفس الموقف منه، وتؤدي إلى نفس النتائج. إنما الخلاف في الألفاظ التي تشير إلى درجة التجريد. فالحدوث هو الإمكان، ولكن اللفظ الأوَّل أقرب إلى الطبيعة في حين أن الثاني أقرب إلى ما بعد الطبيعة. والمحدث هو الواجب، ولكن اللفظ الأوَّل أيضًا أقرب إلى الطبيعة، والثاني أقرب إلى ما بعد الطبيعة، استعمل المتقدمون ألفاظ الطبيعة وكانوا قريبي العهد من مبحث الجوهر والأعراض، في حين استعمل المتأخرون ألفاظ ما بعد الطبيعة. فالانتقال من المرحلة الأولى إلى المرحلة الثانية هو انتقال من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة، من الحس إلى العقل، ومن التشبيه إلى التنزيه، من مرحلة أقل تجريدًا إلى مرحلة أعلى تجريدًا. وقد حدث ذلك بعد سيادة علوم الحكمة على علوم الكلام بعد القرن الخامس عندما بدأ الكلام يحدد نفسه بالنسبة لهذا الخطر الداخلي الجديد وعلى رأسه قِدَم العالم، فتحول دليل الحدوث القائم على الجوهر والأعراض إلى تفنيد شُبَه قِدَم العالم. فلما مثلت علوم الحكمة خطرًا على علوم التوحيد، بدأ الكلام في رفض نظرية قِدَم العالم وما يتبعها من نظريات الفيض والصدور والعقول العشرة ... إلخ،[٩] وكأن الهجوم على علوم الحكمة في القرن الخامس لم يفعل أكثر من أنها غيَّرت وجهتها وتحولت من علوم مستقلة إلى علوم دخيلة على العلوم الأخرى وفي مقدمتها علم التوحيد، أساس العلوم كلها. وقد استغرق دليل الحدوث معظم

---

[٨] يتضح ذلك في «المحيط» للقاضي عبد الجبار، «باب في بيان جملة أبواب التوحيد. أول ما يلزم المكلف معرفته على أصول خمسة: (١) إثبات الطريق إلى الله. (٢) إن المحدثات لا بد لها من محدث. (٣) ما يستحقه هذا المحدث من الصفات التي تجب لذاته. (٤) ما يجب نفيه عن الصفات التي لا تصح عليه في كل حال أو في بعض الحالات. (٥) إنه واحد في هذه الصفات، فلا أحد يشاركها في مجموعها نفيًا وإثباتًا ولا في آحادها أن يستحقه على الحد الذي استحقه تعالى» (المحيط، ص٣٥-٣٦).

[٩] يجعلها الآمدي نظرية العلم الأوَّل، ومن تابعه من الحكماء المتقدمين (غاية، ص٢٠٣–٢٠٥).

اهتمامات القدماء باعتباره أول الأدلة. وما يُقال بعد ذلك من دليلي الجوهر الفرد أو دليل الإمكان إنما يتم على نفس المنوال، فالبناء واحد وإن اختلفت الألفاظ ودرجة التجريد.[١٠]

(٢) دليل الحدوث

تبدأ الإلهيات عند القدماء بدليل الحدوث وإثبات العلم بالصانع، مما يدل على أن دليل الحدوث كله الذي نشأ على مبحث الجواهر والأعراض في مبحث عوارض الأجسام ما هو إلا مقدمة للإلهيات دون أن ينفصل عنها، ونقطة انتقال من العالم إلى ما وراء العالم، من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة.[١١] فالحديث عن الجواهر مقدمة للحديث عن الأعراض، والحديث عن الأعراض مقدمة لدليل الحدوث. وقد تأتي مقدمات عقلية لإثبات الحدوث دون الاكتفاء بالحس والمشاهدة للتغير، حركةً وسكونًا.[١٢] فماذا يعني الحادث؟ وما هو الحادث؟

يعني الحادث «الذي كان بعد أن لم يكن»، أي إنه وجود في الزمان وحركة من الماضي إلى الحاضر، وهو موجود من عدم وكأن الوجود قائم على عدم ومنبثق منه وصادر عنه. ولما كان العدم عند معظم الإسلاميين «نفي محض غير مستمر على صفة من صفات الإثبات، فلا يتحقق ترتيب شيء عليه»، فكيف يمكن إقامة الحدوث عليه، ثم إقامة دليل على وجود الذات ابتداءً من الحدوث؟[١٣] ثم إن هذا التعريف يعتمد على مسلمة مطلوب إثباتها، وهي نظرية الخلق من عدم، فتعريف الحادث بأنه «ما كان معدومًا ثم صار موجودًا» ينبني على هذه النظرية في مقابل تحول الكائنات. والحادث قد يكون تحولًا وتغيرًا في الكون وليس بالضرورة خلقًا من عدم.[١٤] وقد يعني الحادث «الوجود الذي له أول»،

---

[١٠] لم يشر الإيجي إلى برهان الجوهر الفرد، أي الجزء الذي لا يتجزأ، بل اكتفى بعرضه في مبحث الأجسام. (المواقف، ص٢٦٦–٢٦٩). ويفصل الباقلاني قائلًا: «وقد سلك المتكلمون طريقين في إثبات الصانع: (١) الاستدلال بالحوادث على محدث صانع. (٢) سلك الأوائل طريقًا آخر وهو الاستدلال بإمكان الممكنات على مرجح لأحد طرفي الإمكان» (التمهيد، ص٢١٣–٢١٦).

[١١] أصول الدِّين، ص٦٨–٧١. النظامية، ص١٣–١٤. الإرشاد، ص٢٨–٢٩. بحر الكلام، ص١٧. المحصل، ص١٠٦–١٠٨. طوالع الأنوار، ص١٥٢، ص١٥٥. الاقتصاد، ص١٥–٢١.

[١٢] الاقتصاد، ص١٥. المسائل، ص٣٢٧–٣٣٨. المحصل، ص١٠٦–١٠٨. المواقف، ص٢٤٤–٢٤٩.

[١٣] هذا هو اعتراض ابن الراوندي (الشامل، ص٢٥٨–٢٦٠).

[١٤] يرفض الغزالي افتراض انتقال الأعراض على أساس أن للعرض محلًّا وللجوهر حيِّزًا (الاقتصاد، ص١٨–١٩).

وهو تعريف متناقض، فإن أول الحادث هو نفسه ويستحيل أن يكون الشيء أول نفسه، وإن كان له حادث هو غيره لزم التسلسل إلى ما لا نهاية.[١٥] وقد يكون الحادث هو «المتأخر بوجوده عن الأزلي»، وهو خلط بين التقدم بالزمان والتقدم بالمرتبة على ما هو معرف من تمييز بينهما في موضوع النسبة في مبحث الأعراض في نظرية الوجود.[١٦] وقد يكون من معاني الحادث المنفتح وجوده، وهي صورة تشبيهية، فالوجود ليس منفتحًا أو منغلقًا إلا كصورة شعرية. الانفتاح والانغلاق إمَّا مفاهيم طبيعية حركية أو هندسية، وإمَّا صور فنية تعبر عن أحوال شعورية. فالوجود المنفتح هو القابل للحركة والسكون وسائر الأعراض، وهذا دليل على أن مفاهيم العلم مفاهيم إنسانية خالصة.[١٧] وقد يكون الحادث هو الشيء، و«الله» مشيئ الأشياء، وفي نفس الوقت لا يتصف بكونه شيئًا.[١٨] وهو تعريف متناقض، يقوم بخطوة إلى الأمام في إثبات الشيء كما يفعل الفكر الطبيعي، ثم بخطوة إلى الخلف في جعله تابعًا لشيء آخر كما يفعل الفكر الديني. وقد يكون الحادث عين وجود الحادث أو وصفًا زائدًا عليه. فإن عين وجوده هو تحصيل حاصل. وإن كان وصفًا زائدًا عليه فهو أنه وجود بعد عدم، وهو ما يرجع إلى المعنى الأوَّل.[١٩] هذه التعريفات كلها إذن قاصرة على أن تعرف الحادث أو أن تصوغ له معنى. وهذا يدل على أن الحادث نفسه مفهوم ديني صرف يتضمن حكمًا مسبقًا يدين الشيء لصالح القديم، فهو مفهوم نسبة أو إضافة، لا يعقل معناه إلا بالنسبة للقديم، له معنى متضايف، ولا يفهم إلا بالاقتران. ولما كان الشيء المقرون به هو المطلوب إثباته استحال التعريف وعقل المعنى.

وقد يأخذ الدليل شكلًا خطابيًّا إنشائيًّا مكتفيًا بالاعتماد على الحس والمشاهدة دون صياغة التجربة الحسية في مقدمات عقلية وقياسات منطقية واستدلالات صورية كما سيحدث في علم الكلام المتأخر فيما بعد. والحقيقة أن هذه التجربة الحسية ليست بريئة تمامًا عن كل إيمان مسبق، بل هي مرتبطة بإيمان ديني قوي يجعل التناهي والحصر والعد والإحصاء والزيادة والنقصان مقدمات خطابية سريعة لإثبات واجب الوجود. لا

---

[١٥] هذا هو أيضًا اعتراض ابن الراوندي (الشامل، ص٢٥٩–٢٦١).

[١٦] الشامل، ص٢٥٩.

[١٧] الشامل، ص٢٥٩–٢٦١.

[١٨] هذا هو رأي جهم بن صفوان (الإرشاد، ص١٢٥).

[١٩] الشامل، ص٢٦١-٢٦٢.

تقوم إذن كل صياغات دليل الحدوث على مقدمات عقلية من أجل الوصول إلى نتائج منطقية، بل يكون بعضها مجرد عبارات إنشائية تعبر عن عواطف التعظيم والإجلال وعلى مقولات بدائية يقوم معظمها على التشخيص الساذج. ولا ترمي هذه الصياغات إلى إثبات الذات المشخصة، بل إلى إثبات صفاتها من علم وقدرة وخلق وتنزيه، وكأن إثبات الصفات يسبق إثبات الذات، وكأن الأعراض توجد بلا جوهر، وكأن العربة تسبق الحصان![٢٠] فإذا ما فرض العقل نفسه على هذه التجربة الحسية في ظاهرها الإيمانية في باطنها تخرج مقدمات أقرب إلى الأحكام الحسية على العالم، ثم احتمالات تعكس الإيمان المسبق بإحداها على أنه الصحيح والأخرى باطلة في عبارات تستعمل مفاهيم الجمال والقبح كوسط بين مفاهيم الإيمان وتصورات العقل. فإذا ما عجز العقل عن الصياغة والإحكام المنطقي تأتي الأدلة النقلية للمساندة والعون. ومع ذلك تكشف هذه المحاولات الأولى عن بزوغ العقل من خلال الإيمان وعن تجاوز المشاهدة الحسية والتجربة المباشرة إلى التحليل العقلي الصرف،[٢١] وهذا ما سيسمح بعد ذلك بإحكام المقدمات وتنظير القياس وترتيب النتائج، فتكتمل صياغات منطقية صرفة لدليل الحدوث.

وقد يأخذ الدليل شكلًا إراديًّا قبل أن يتحول إلى دليل محكم، أي إنه يتحول من الإنشاء إلى الإرادة الإنسانية، وهذا يدل على أن الحدوث إمَّا موقف وجداني من الأشياء أو موقف إنساني من الوجود. فالحدوث هنا مقولة للإرادة وليس للأشياء، ويستوي في ذلك بعض الأشاعرة وجمهور المعتزلة. يرتبط دليل الحدوث إذن عند بعض الأشاعرة بالإرادة

---

[٢٠] يكثر ابن حزم من هذه الأدلة بقوله: «نشاهد ذلك حسًّا وعيانًا»، «بالمشاهدة والحس»، «بالضرورة والعقل والحس ...»، «إن الحس يوجب ضرورة أن ... وهذا محال وباطل بالمشاهدة والحس» ... إلخ.

[٢١] يعيد ابن حزم صياغة هذه التجربة الحسية في خمس مقدمات: (١) كل شخص في هذا العالم وكل عرض وكل زمان متناهٍ. (٢) كل موجود بالفعل حصره العدد وأحصته طبيعته. (٣) ما لا نهاية له لا سبيل إلى الزيادة فيه. (٤) إن كان العالم لا أول له ولا نهاية له، فالإحصاء مناله بالعدد والطبيعة إلى ما لا نهاية له من أوائل العالم لما فيه من جمال لا سبيل إليه. (٥) لا سبيل إلى وجود ثانٍ إلا بعد أول «وأحصى كل شيء عددًا»، وكل شيء له أول! وبعد أن يثبت ابن حزم أن العالم ذو أول ينتهي إلى احتمالات ثلاثة: (١) أن يكون ذاته وفي هذه الحال يكون معدومًا وهي موجودة، وهو مستحيل، أو يكون موجودًا وهي معدومة، وهو مستحيل أيضًا، أو يكون كلاهما موجود وهو مستحيل كذلك. (٢) أن يكون قد حدث بغير أن يُحدِثه غيره، ومقبح أن يحدث هو نفسه! (٣) أن يكون قد أحدثه غيره. وهو المطلوب (الفصل، ج١، ص١٣–١٨).

الإنسانية. وهنا تتأكد الحرية الإنسانية من أجل سلبها من جديد بدعوى الحدوث ونسبتها إلى المحدث، وبالتالي تكون الحرية صفة «لله» وليس للإنسان،[٢٢] وتكون أفعال «الله» دليلًا على وجوده، كما كان حدوث الأشياء دليلًا على وجوده، فالأفعال جزء من عالم الأشياء.[٢٣] ويأخذ دليل الحدوث عند المعتزلة صيغة عقلية إرادية، ويصبح عند الجمهور أكثر قبولًا وأكثر إنسانيةً مما هو الحال عند الأشاعرة. «فالله» لا يُعرَف ضرورة كما هو الحال عند الطبائعيين، ولكن يُعرَف استدلالًا كما هو الحال عند الأشاعرة. كل ذات لا تُعرَف ضرورة فالطريق إليها إمَّا عن طريق حكم صدر عنها أو عن طريق فعل وقع منها، وبالتالي ليس الطريق هي الأجسام والجواهر الطبيعية بل طريق العقل والإرادة الإنسانية. ولما كانت الأحكام إنما تصدر عن علل، و«الله» ليس بعلة لأن العلة تنفك عن المعلول، وذلك يوجب علة ثانية وثالثة، وينتهي الأمر إلى تعدد العلل وحدوثها، وهذا ما يأتي في وحدانية «الله» وقدمه أو إلى أن يكون «الله» عرضًا من الأعراض. و«الله» ليس كذلك. يكون الطريق إذن فعلًا منه. والأفعال نوعان: نوع يدخل تحت مقدورنا، ونوع لا يدخل تحت مقدورنا. الأوَّل لا يمكن الاستدلال بها على «الله» لأننا أصحابها، والثاني يمكن الاستدلال بها على «الله» كفاعل لها، وذلك مثل ما يقع مِنَّا من أفعال القلوب وأفعال الجروح التي لا تدخل تحت سيطرة الإرادة، الأفعال العكسية. بل ويمكن أيضًا الاستدلال بما يدخل في مقدورنا على «الله» مثل العقل لأنه من جنس «الله». والاعتقادات لأنها قد تكون من فعلنا ومن فعل غيرنا، واحتمال أن تكون من فعلنا أقل لأنها أفعال الشعور التي لا نستطيع منها شيئًا، فهي مرتبطة بالإرادة والكراهة والدوافع والدواعي. الاستدلال هنا مرتبط بالأفعال التي تكشف عن قدرة الإنسان وحرية الأفعال في دليل الحدوث حيث تصبح صلة الذات بالطبيعة صلة أثر وإيجاد لا صلة وجوب ووجود. والحقيقة أن الجواهر سواء كانت من أفعال القلوب تقع مِنَّا وكذلك باقي الأفعال مثل: الألوان والطعوم والروائح والحرارة والبرودة والرطوبة

[٢٢] يظهر ذلك عند الباقلاني في قوله: «في حدوث الكائنات بأسرها بإحداث له سبحانه. وفيها الرد على المعتزلة والثنوية والطبائعيين والفلاسفة، وفيها تحقيق الكسب، والفرق بينه وبين الإيجاد والخلق» (التمهيد، ص٥٤).

[٢٣] يقول القاضي عبد الجبار: «الطريق الذي يتوصل فيه إلى العلم بالله أنواع الأدلة، وأن معرفة الله لا تكون إلا بالعقل، معرفة الله بالنظر إلى أفعاله وأقسام الأفعال» (شرح الأصول الخمسة، ص٨٧–٩٢).

واليبوسة والحياة والقدرة والشهوة والنفرة والفناء، فكلها مرتبطة بحواس الإنسان، والفناء أيضًا لأنه تجربة العجز والشيخوخة والموت.[٢٤] ومع ذلك يظل الدليل قائمًا في إطار دليل الحدوث التقليدي، ولكنه يقوم على بناء إنساني وليس على بناء طبيعي مما يكشف عن ارتباط الدليل بالإنسان وأن إثبات وجود «الله» إنما يتم عن طريق تحليل الوجود الإنساني من خلال الأفعال الإنسانية، القدرة أو العجز، ولما كان الإنسان صاحب أفعاله في حال القدرة، فإن الله لا يثبت إلا في حالة العجز، ويكون تعبيرًا عن الضعف الإنساني.

ثم ينتقل الدليل بعد ذلك من الأفعال إلى الأجسام، ومن الإرادة إلى الطبيعة لما كانت الأفعال أيضًا أجسامًا وأعراضًا، وهنا يتحول دليل الحدوث من الإنسان إلى الطبيعة ومن الأفعال الإرادية إلى الأجسام الطبيعية. وبدل أن يكون مجرد دليل عام من الأفعال إلى «الله» تتفصل خطواته في ثلاث:

(١) إثبات الأعراض، وهي على ضربين: مدرك وغير مدرك. والمدركة سبعة: الألوان، والطعوم، والروائح، والحرارة، والبرودة، والآلام، والأصوات. ويثبت كل منها على التفصيل، وهي ليست نفس المحل على ما يقول نفاة الأعراض، ولكنها مخالفة لها، فالأجسام متماثلة والاختلاف في الأعراض.

(٢) حدوث الأعراض، إذ يجوز عليها العدم والبطلان بعكس القديم.

(٣) احتياجها إلى محدث وفاعل مخالف لنا وهو «الله»، وذلك قياسًا للغالب على الشاهد.

---

[٢٤] هذا هو الدليل الذي عرضه القاضي عبد الجبار في «شرح الأصول الخمسة»، ص٨٩–١١٥، وفي «المحيط»، ص٣٦–٧٥. والأفعال ثلاثة عشر، وهي: الجواهر، والألوان، والطعوم، والروائح، والحرارة، والبرودة، والرطوبة، واليبوسة، والحياة، والقدرة، والشهوة، والنفرة، والفناء. كلها يمكن الاستدلال بها على «الله» باستثناء الفناء الذي لا يُعرَف إلا بالسمع. والجواهر عشرة أنواع، خمسة من أفعال الجوارح، وهي: الأكوان، والاعتمادات، والتأليفات، والأصوات، والآلام، وخمسة من أفعال القلوب، وهي: الاعتقادات، والإرادات، والكراهات، والظنون، والأنظار. ولا يمكن الاستدلال بهذه الخمسة الأخيرة على «الله»؛ لأن المدلول فيها لا يتعلق بالدليل على نحو يجعلها تقع منه أولى من أن تقع من غيره؛ لأنها قد تقع مِنَّا وقد تقع من الله، إلا إذا أمكن التيقن من أنها تقع من الله، حينئذٍ يمكن الاستدلال بها. ويتحدث القاضي عبد الجبار عن أدلة الصانع وكلها قائمة على الاحتياج والأثر والدواعي والمقاصد والكراهات والصوارف والإرادات (شرح الأصول الخمسة، ص١١٨). ويعرض في «المحيط» لنفس الدليل ابتداءً من إثبات المحدثات الدالة على الله وإثبات الأعراض والأكوان.

ولما كان الاستدلال بالأجسام أولى لأنها معلومة باضطرار وليست باستدلال كما هو الحال في الأعراض، فإن العلم بكمال التوحيد يحصل بحدوث الأجسام. ولما كان الاستدلال بالأجسام يتضمن بالضرورة إثبات الأعراض وحدوثها، ظهرت ثلاث طرق للاستدلال بها على حدوث الأجسام، هي:

(١) الاستدلال بالأعراض على «الله» ومعرفته وتوحيده وعدله بعد معرفة صحة السمع ثم الاستدلال بالسمع على حدوث الأجسام. فهو دليل مركب بين السمع والعقل.

(٢) الاستدلال بالأعراض ومعرفة قِدَمه ثم نفي القِدَم عن الأجسام منعًا للمشاركة، مما يدل على أن المفاهيم المستعملة مفاهيم مشتركة بين الإنسان و«الله»، وأنها في أحدهما حقيقة وفي الآخر مجاز.

(٣) الدلالة المعتمدة، وهي صيغة الدليل التقليدية، وهي أن الأجسام لم تنفك عن الحوادث، وما لم يخل عن الحوادث فهو محدث.[٢٥] وهي مبنية على أربع دعاوى:

(أ) أن في الأجسام معاني هي: الاجتماع، والافتراق، والحركة، والسكون، ووصفها بأنها معانٍ يجعلها أقرب إلى الفلسفة منها إلى الطبيعة. ويمكن الاعتراض عليها بسؤال: ولماذا لا يكون الجسم مجتمعًا لذاته أو لوجوده أو لحدوثه طبقًا لقانون؟

(ب) أن هذه المعاني محدثة، ويعترض أصحاب الكمون والظهور الذين ذهبوا إلى قِدَم الاجتماع والافتراق، فإذا كمن الاجتماع ظهر الافتراق، وإذا كمن الافتراق ظهر الاجتماع.

(ج) أن الجسم لم ينفك عنها ولم يتقدمها، ويعترض أصحاب الهيولى الذين ذهبوا إلى أن الأعيان قديمة والتراكيب محدثة.

(د) أنها إذا لم ينفك عنها ولم يتقدمها وجب حدوثه مثلها، ويعترض جماعة عن طريق إثبات حوادث لا أول لها.[٢٦]

ويكشف الدليل بهذه الصورة وما يعتمد في كل مقدمة من مقدمات على تنازع الفكر الإنساني والفكر الطبيعي، وعلى تقدم الفكر الطبيعي على الفكر الإنساني حتى يصل إلى الأشاعرة ويصبح طبيعيًّا خالصًا. وبالرغم من الاعتراضات عليه من أصحاب الفكر

---

[٢٥] أول من استدل بهذه الصيغة هو أبو الهذيل العلاف.

[٢٦] يسميهم القدماء جماعة الملاحدة ومنهم ابن الراوندي.

الطبيعي الخالص يظل الدليل بصرف النظر عما تبقى فيه من طابع إنساني عقلاني أقرب إلى دليل الأشاعرة من موقف الطبائعيين والحكماء.

ثم انتقل الدليل إلى الأشاعرة. وتفصلت مقدماته وتشعبت. يأتي البعض منها من شهادة الحس، والبعض الآخر من مسلمات دينية، نقلية أو عقلية، ومجموعة ثالثة مجرد تحصيل حاصل، ورابعة تعبر عن نظرة تدميرية للعالم، وخامسة لإثبات عجز الذات.[٢٧]

ومما لا شك فيه أن هذا الدليل، دليل الحدوث، له بعض المميزات منها:

(١) أنه دليل تجريبي يقوم على الحس والمشاهدة على الأقل في بعض مقدماته، وليس دليلًا عقليًّا صوريًّا خالصًا يمكن معارضته بدليل عقلي آخر طبقًا لقواعد الجدل. وهي مشاهدة يتفق عليها الجميع. وقد كانت شهادة الحس إحدى وسائل المعرفة في نظرية العلم. فهو دليل يبدأ بالواقع الحسي المشاهد، وينتقل من الواقع إلى الفكر، دليل استقرائي تجريبي أو دليل بعدي، في حين أن الأدلة المعروفة والذائعة لإثبات وجود «الله» هي أدلة

[٢٧] يقيم الجويني حدث الجواهر على إثبات أربعة أصول: (١) إثبات الأعراض. (٢) إثبات حدثها. (٣) إثبات استحالة تعري الجواهر عن الأعراض. (٤) استحالة حوادث لا أول لها. فإذا ثبتت هذه الأصول الأربعة ترتب عليها أن الجواهر لا تسبق الحوادث وما لا يسبق الحوادث فهو حادث. (الإرشاد، ص١٧–١٨). كما يثبت حدث الأعراض بأصول ثلاثة: (١) استحالة عدم القديم. (٢) استحالة عدم قيام الأعراض بنفسها. (٣) استحالة انتقالها والرد على القائلين بالكمون والظهور (الإرشاد، ص١٩–٢٢؛ الشامل، ص١٩٣). ويصوغ الغزالي نفس الدليل في مقدمتين ونتيجة: (١) كل حادث فلحدوثه سبب. (٢) العالم حادث. (٣) … العالم له سبب. ويثبت المقدمة الثانية بمقدمتين فرعيتين: (أ) كل جسم أو متحيز فلا يخلو عن الحوادث. (ب) ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث (الاقتصاد، ص١٥). أمَّا الرازي فإنه يعطي صياغة أخرى على نفس المنوال مقدمتين ونتيجة: (١) ما سوى الله ممكن الوجود لذاته. (٢) كل ما كان ممكن الوجود لذاته فهو محدث. (٣) ما سوى الله محدث (المسائل، ص٣٣٧-٣٣٨). أو: (١) كل أجسام العالم متناهية في المقدار. (٢) كل ما كان متناهيًا في المقدار فهو محدث. (٣) الأجسام محدثة (المحصل، ص١٠٦–١٠٨). أمَّا الإيجي فإنه استعمل مقدمتين: (١) الأجسام لا تخلو عن الحوادث. (٢) ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث. ثم أثبت المقدمة الأولى بمقدمتين فرعيتين: (أ) الأجسام لا تخلو عن الأعراض. (ب) الجسم لا يخلو من الحركة والسكون وهما حادثان (المواقف، ص٢٤٤–٢٤٩). وتابعه في ذلك البيضاوي (طوالع الأنوار، ص١٣٢). وقد استطاع ابن رشد في غاية من الوضوح والإحكام صياغة دليل الأشاعرة لتفنيده في مقدمتين ونتيجة: (١) الجواهر لا تنفك عن الأعراض. (٢) الأعراض حادثة. (٣) ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث (مناهج الأدلة، ص١٣٧–١٤٤) (لباقي الصياغات انظر: الاقتصاد، ص١٥–٢١؛ أصول الدِّين، ص٦٨–٧١؛ النظامية، ص١٣-١٤؛ الإرشاد، ص٢٨-٢٩؛ بحر الكلام، ص١٧؛ طوالع الأنوار، ص١٥٢، ١٥٥).

استنباطية تعتمد على صورية العقل ونظرية الاتساق. يبدأ هذا الدليل من العالم ويتفق مع بناء العالم، والانتقال من مبحث الجوهر والأعراض إلى إثبات الصانع.[٢٨]

(٢) أنه دليل قرآني، موجود في الوحي، استعمله الخليل في الاستدلال على وجود «الله»، وليس فيه أثر خارجي من حضارات مجاورة يونانية أو غيرها بالرغم مما قد يوحي به لفظا الحدوث والقِدَم. بل إن لفظ العرض والقديم ألفاظ قرآنية أصلية، والاستدلال على حدوث الأعراض وإثبات التغير والتحول والتطور مستعمل في الوحي في وصف تحول النطفة إلى علقة ثم إلى مضغة إلى آخر ما هو معروف من تصوير للجنين في رحم الأم في أطواره البيولوجية المختلفة.[٢٩]

(٣) أنه يطابق شهادة الوجدان، والانتقال من الشيء إلى غيره، ومن الحسي إلى العقلي، ومن الجزئي إلى الكلي، ومن الفردي إلى الشمل، ومن الخاص إلى العام. كما أنه يتفق مع بداهة البسطاء، والموقف الطبيعي للعامة بالذهاب من اللفظ إلى المعنى، ومن الشيء إلى الدلالة.

(٤) أنه قد يؤدي إلى البحث عن الأصل والنشأة والتكوين من أجل فهم الشيء عند العلماء. فالشيء أصل وتكوين، والبحث عن هذا الأصل في العلل البعيدة، وتكوين رؤية ميتافيزيقية بعيدة، ومنظور فلسفي شامل، كما يؤدي أيضًا إلى البحث عن الغاية والقصد، والنظر إلى العلة الأولى من الأمام، فتثبت القصدية والغائية وتنتفي العشوائية والمصادفة.[٣٠]

(٥) قد يؤدي حدوث العالم بعد الوعي به إلى الإحساس أيضًا بإمكانية تغيير هذا العالم، وبأن كل شيء فيه يخضع لإرادة الإنسان وطيع لحريته، وبالتالي يكون حدوث العالم دعوة إلى التغيير وممارسة الإرادة الحرة حتى يتم تشكيل الواقع من جديد طبقًا لمثل الإنسان ولمشروعه الجماعي القومي، وهو النظام المثالي للعالم الذي يستنبطه منه الوحي. ففناء العالم يعني بقاء الإنسان فيه، وليس عزلته عنه أو تركه له أو نبذه إياه أو إسقاطه من الحساب ووضعه في السلب المطلق، ودفعه إلى العدم باعتباره غير ذي قيمة، لا يستحق أن يكون طرفًا للإنسان، وميدانًا للفعل، ونشاطًا للإرادة، وهذا هو معنى أن

[٢٨] يظهر ذلك بوضوح عند ابن حزم (الفصل، ج١، ص١٣–٢٠).

[٢٩] اللمع، ص١٧–١٩؛ الشامل، ص٢٤٥–٢٤٨، ص٢٧٢–٢٧٤.

[٣٠] يرد الجويني في عرضه للدليل على من يثبت حوادث لا غاية لها (الشامل، ص١٦٦).

«لكل ممكن علة مؤثرة.»[٣١] إن حدوث العالم قد يوحي بالنشاط والرغبة في تجاوزه. وقد يحدث هذا بالفعل عند بعض القديسين وحدهم رغبةً في شهادة فردية، وبطولة استثنائية يؤثر عالمًا آخر، خيرًا وأبقى. أمَّا عند عامة الناس فإنه قد يكون إسقاطًا للعالم، وانعزالًا عنه أو زهدًا فيه، وتخليًّا عنه، ونبذًا له.

ومع ذلك فللدليل عيوب كثيرة، منها ما يتعلق بالفكر العلمي، ومنها ما يتعلق بالفكر المنطقي، ومنها ما يتعلق بالفكر الديني، ومنها ما يتعلق بالفكر السياسي والاجتماعي. فمن ناحية الفكر العلمي: إن إثبات حدوث الأعراض أسهل بكثير من إثبات حدوث الجواهر؛ لأن الأعراض تطرأ على الجواهر وتتوالى عليها، فالجوهر هو الثابت والأعراض هي المتغيرة، وبالتالي يصعب تصور الجواهر على أنها حادثة إلا إذا تم التوحيد بين الجوهر وأعراضه مما ينفي وجود الجوهر. كما أن موضوعات الحركة والسكون وباقي الأعراض مواضيع للعلم الخالص مثل الديناميكا وليست مجالًا للتأمل الفلسفي الخالص كدليل على أن الأعراض حوادث. والتغير، كونًا وفسادًا، موضوع لعلم الحياة وليس وسيلة لإثبات فلسفي لوجود لا يتغير ولا يتطور.[٣٢]

وقد بزغ الفكر العلمي من ثنايا الفكر الديني في دليل الحدوث، وذلك بإثبات استحالة حدوث الأعراض إذا كانت في حالة كمون وليست في حالة ظهور، وكذلك إمكان تعري الجواهر عن الأعراض واستحالة انتقالها إذا كانت في حالة كمون. ولماذا يستحيل اجتماع الضدين في مكان واحد؟ وعلى هذا النحو تكون مقدمة «كل جسم لا يخلو من الحوادث فهو حادث» غير واضحة بذاتها؛ لأنه يمكن أن يكون الجوهر قديمًا والأعراض حادثة، والجسم قديم وصفاته حادثة عن طريق الانبثاق والطفرة بعد الكمون. العالم قديم وصفاته حادثة افتراض ليس مستبعدًا، إذ تكشف الجواهر عن تجدد مستمر للأعراض. ولا يعني الظهور أو الكمون الانتقالي وبالتالي الحدوث، بل يعني الوجود الخصب. وكذلك تكون مقدمة «الجواهر لا تنفك عن الأعراض» غير مستبعدة، لأن الأعراض قد تكون في حالة ظهور أو في حالة كمون. فإذا كانت في حالة كمون فإن المقدمة لا تكون صادقة. أمَّا قضية «ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث» فهي مترتبة على القضية السابقة، وبالتالي قد يكون

---

[٣١] المواقف، ص٢٢٦.

[٣٢] التمهيد، ص٤٤.

ما لا يخلو من الحوادث قديمًا نظرًا لإمكانية قِدَم الجوهر وحدوث الأعراض، وهو موقف الحكماء.[٣٣] والعجيب رفض الأشاعرة للكمون مع أنه أقرب إلى تصور العلم لظواهر الطبيعة وتجددها.[٣٤] ولماذا يبطل الظهور والكمون لإثبات وجود الله؟ الظهور والكمون ظاهرتان طبيعيتان ظن المتكلم الأشعري أن في إثباتها إثبات لفعل الطبيعة من ذاتها، وأن في ذلك مناقضة للحدوث وكأن لا شيء يظهر أو يكمن بعيدًا عن «الله» الذي خلق كل شيء.

إن تحليل الطبيعة بحيث تؤدي إلى الحدوث واستبعاد كل ما سواه هو في حقيقة الأمر فكر الانتقال يغير علمي موجه بأحكام مسبقة وخاضع للأهواء والانفعالات والعواطف الدينية، وقد سبب هذا عن حق رد فعل الدهريين والطبائعيين دفاعًا عن الفكر العلمي. فموقف الدهرية أقرب إلى الموقف العلمي الذي يجمع بين القِدَم والحدوث، قِدَم الجواهر وحدوث الأعراض، واكتشاف قوانين الحركة، وتفسيرها بالعلل القريبة الداخلة في الموضوع وليس بالعلل البعيدة الخارجة عنه. الجواهر قديمة، والحوادث لا نهاية لها. قد تكون الجواهر عرية عن الأعراض ثم حدثت الأعراض فيها عن طريق الظهور والكمون، يظهر بعضها عند كمون ضدها في محله. ويتفق الطبائعيون مع الدهرية، ولكنهم يجمعون بين قول الحكماء وقول المتكلمين من أن «الله» خلق الأجسام ثم خلقت الأجسام الأعراض من تلقاء نفسها.

---

[٣٣] وهذا هو موقف الفلاسفة الذي يعرضه الغزالي كالآتي: «وهم (الفلاسفة) مصرحون بأن أجسام العالم تنقسم إلى السموات، وهي متحركة على الدوام، وآحاد حركاتها حادثة ولكنها دائمًا متلاحقة على الاتصال أزلًا وإلى العناصر الأربعة التي يحويها مقعر فلك القمر، وهي مشتركة في مادة حاصلة لصورها وأعراضها، وتلك المادة قديمة، والصور والأعراض حادثة متعاقبة عليها أزلًا وأبدًا، وأن الماء ينقلب بالحرارة هواء، والهواء يستحيل بالحرارة نارًا، وهكذا بقية العناصر، وأنها تمتزج امتزاجات حادثة فتتكون منها المعادن والنبات والحيوان، فلا تنفك العناصر عن هذه الصور الحادثة أبدًا ولا تنفك السموات عن الحركات الحادثة أبدًا» (الاقتصاد، ص١٧).

[٣٤] يصل الجويني إلى حد تكفير من يقول بالظهور والكمون، ويصفها بأنها معتقدات فاسدة، ويقول: «ولولا ما قلناه للزم تكفير معظم البرية والتبرؤ منهم إذ لم يتكلم في الكمون والظهور واستحالة قيام العرض بالنفس إلا شرذمة من أهل العصر» (الشامل، ص٢٤٥–٢٤٨) (انظر أيضًا رفض الغزالي لنظرية الكمون في الاقتصاد، ص١٧–١٨). كما كفَّر أهل السنة والجماعة معمر وأتباعه من القدرية في قولهم: «الله لم يخلق شيئًا من الأعراض وإنما خلق الأجسام، وأن الأجسام هي الخالقة للأعراض في نفسها» (الفرق، ص٣٣٢).

كما يبرز الصراع بين الفكر العلمي والفكر الديني في مفهوم العلِّية. فاعتبار أن المحدث الموجب لكل حادث لا بد أن يكون خارجًا على الحادث تصور يجعل القوة المؤثرة أو العلة خارج العالم ويترك العالم بلا علة داخلة فيه. فينتهي الأمر إلى صورية العلة وبقائها، ومادية المعلول وفنائه. مفهوم العلية مفهوم طبيعية، ولكنه يُستخدَم في هذا الدليل استخدامًا ميتافيزيقيًّا. أن يكون لكل حادث سبب، هذا فكر طبيعي علمي لظاهرة علمية محددة، ولا يمكن الانتقال منها إلى العالم ككل. فالعالم ليس ظاهرة علمية، بل مفهوم ميتافيزيقي أو تجربة إنسانية لا يمكن أن تطبق عليها مفهوم العلية إلا إذا كان بمعنى السبب Grund المتيافيزيقي، وهو الوجود ذاته وليس خارجًا عنه.[٣٥] لا يفرق الدليل إذن بين العلة والسبب، العلة سبب طبيعي، والسبب علة ميتافيزيقية، العلة للأثر، والسبب للوجود. إن علاقة الحركة بالمحرك والمعلول بالعلة على هذا النحو المشخص الطولي الذي لا بد من الوصول فيه إلى علة أولى مشخصة ليست علاقة علمية بل علاقة دينية إيمانية تقوم على التشخيص، فليس لكل حركة محرك، وليس لكل علة معلول. هناك حركة ذاتية، وتغير ذاتي، وفعل ذاتي. وهناك دوران أبدي بين العلة والمعلول على شكل دائري، كل معلول علة، وكل علة معلول، دون الوصول إلى علة أولى ليست معلولة لعلة أخرى، دون الوصول إلى «بيضة» أولى أو «فرخة» أولى. لماذا لا تكون الموجودات فاعلة لنفسها؟ لماذا يحدث كل فعل بفاعل خارجي، وكأن العالم لا فعل له بما في ذلك الإنسان، لا فعل له، ولا خير منه، ولا قوة له؟

وبعض مقدمات الدليل لم تصل إلى صياغة منطقية محكمة، ولا تتجاوز كونها تحصيل حاصل. فاستحالة عدم القِدَم تحصيل حاصل لأنه قلب لجواز عدم الحادث، ونتيجة طبيعية للقِدَم، فالقِدَم والبقاء طرفان لشيء واحد، ما لا أول له ولا نهاية له، ويستحيل وجود أحدهما دون الآخر. ولماذا إثبات استحالة عدم القديم، فالقديم لا يعدم، وإثبات استحالة العدم متضمن في إثبات القديم. هذا بالإضافة إلى أن استحالة العدم يأتي لصفة الوجوب وإثبات استحالة القديم يأتي باستحالة الحدوث وليس باستحالة العدم.[٣٦] كما لا يمكن إثبات حدوث الجواهر بحدوث العالم، فالحدوث هو المطلوب إثباته في كلتا الحالتين. الجواهر هي العالم، والعالم هو الجواهر. كما لا يمكن إثبات الحادث بالممكن

[٣٥] انظر الفصل السابق: نظرية الوجود، أوَّلًا: «ميتافيزيقا الوجود» (الأمور العامة)، العلة والمعلول.

[٣٦] المحيط، ص٢١–٢٨. الدليل على استحالة عدم القِدَم.

أو الممكن بالحادث، فهما مفهوم واحد مرة بلغة الطبيعة ومرة بلغة الميتافيزيقا، مرة عند المتقدمين وأخرى عند المتأخرين. وكذلك مقدمة «ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث» تحصيل حاصل، فكأن الإنسان يقول: ما لا ينفك عن الماء فهو ماء، أو ما يتصل بالهواء فهو هواء. بالإضافة إلى أنها لا تصدق على كل الموضوعات. فما لا ينفك عن الماء قد يكون حيوانًا مثل السمك، وما لا ينفك عن الحوادث قد يكون قديمًا مثل الجواهر. ولماذا يحتاج علم التوحيد إلى إثبات الأعراض والأكوان (الجواهر)؟ فالأعراض مرئية، أمَّا الأكوان فهي مجرد وجود الأجسام، وهي أيضًا مرئية مع الأعراض.

ويظهر الفكر الديني صراحةً في مفاهيم التناهي والحدوث، وفي سؤال النشأة، بل وفي التقابل بين الجوهر والعرض، والقِدَم والحدوث، واللاتناهي والتناهي، وفي القفزة التي ينتقل بها المتكلم من عالم الأذهان إلى عالم الأعيان، ومن الأمور الاعتبارية إلى الحقائق الوجودية، ومن العلم «بالله» بالذهن إلى وجوده بالفعل. فلولا إدانة العالم بالحدوث والتناهي بناءً على افتراض ديني مسبق بأن «الله» لا متناهٍ وقديم لما أمكن صياغة مقدمة مثل استحالة حوادث لا أول لها، وتصبح ممكنة بقِدَم الجواهر. حدوث العالم ذاته بالتجرد التام عن الافتراض الديني المسبق في حاجة إلى إثبات. إلا أن إثباته يأتي من عاطفة دينية وموقف إيماني صرف لا يقوم على شهادة حس أو حكم عقل أو بداهة وجدان طبيعي لم يضعفه بعد الإيمان الديني. ولماذا يكون المتناهي في المقدار دليلًا على الحدوث؟[٣٧] في حقيقة الأمر هذا فكر ديني مقلوب؛ لأن «الله» هو اللامتناهي القديم، فكان العالم هو المتناهي المحدث. قد يكون التناهي دليلًا على العظمة، الإنسان المتناهي، العمر المتناهي، اللذة المتناهية، الحب المتناهي، الألم المتناهي، الغياب المتناهي، بل وحتى الجبل المتناهي، والطعام المتناهي … إلخ. قد لا يفيد التغير والفناء أي حدوث، بل يشير إلى بناء الطبيعة. التغير جوهر الطبيعة، وبين التغير والحدوث فَرق كبير. التغير يحدث في الطبيعة ومن الطبيعة، ولا يدل على شيء آخر غير التغير والتطور والارتقاء، ولا يشير إلى أي ذات مشخصة تحدث هذا التغير كما هو الحال في صور التفكير العلمي البدائي الذي يفسر الظواهر بقوى وملكات غيبية قادرة على إحداث هذه الظواهر. فالمطر يحدث بالقوة الممطرة، والحرارة بالقوة المحرة، والبرودة بالقوة المبردة … إلخ.[٣٨] ولماذا افتراض التركيب والقسمة في كل شيء كأحد مظاهر التناهي

[٣٧] يضع الرازي الدليل كالآتي: (١) أجسام العالم متناهية في المقدار. (٢) كل ما كان متناهيًا في المقدار فهو محدث. (٣) الأجسام محدثة (المسائل، ص٣٣٨).

[٣٨] الإنصاف، ص٣٠–٣٢.

أو الحدوث؟ الأجسام قد تكون بسيطة لا تركيب فيها. الإنسان بسيط، ولو كان مركَّبًا لما كان إنسانًا، والشيء بسيط، ولو كان مركَّبًا لما كان شيئًا.[٣٩] والزمان الطبيعي موضوع لدراسة علم الطبيعة دون افتراض وجود لا زماني وراء الزمان. وينتهي الدليل بالتصور الشائع وهو أن العالم مخلوق، أحدثه «إله» قديم، خالق، وهو التصور الذي يعبر عن أثر التأليه في إدراك الطبيعة، وعن اعتبار الثابت والدائم والخالد والباقي الأصل والأساس خارج الطبيعة. ويكون السؤال: لماذا الانتقال من الحدوث إلى أن المحدثات لها أول؟ إن إثبات ظاهرة وإدراك معناها لا يعني بالضرورة أن هذه الظاهرة لها أول، سواء كان معناها أم غيره. صحيح أن المعنى مستقل عن الظاهرة، ويتحكم في بنائها ووجودها وتطورها، ولكن ذلك لا يعني أنه أول الظاهرة وأصلها ونشأتها، فسؤال الأصل والنشأة قضاء على المعنى المستقل، وتحويل الظاهرة إلى صنعة والمعنى إلى صانع، في حين أن الظاهرة موجودة والمعنى مستقل محمول عليها ونسبته إليها كنسبة الدلالة إلى الدليل. وحتى على فرض تشخيص النشأة لماذا يوصف الصانع بصفات مناقضة للعالم المصنوع؟ إذا كان المصنوع حادثًا يكون الصانع قديمًا؟ إن الصانع من جنس المصنوع أقرب، فالفنان حادث كما أن فنه حادث لأنه أيضًا يتشكل.

والأقرب إلى العقل وشهادة الحس ومضمون التجربة البشرية اتفاق الصانع والمصنوع في الصفات أكثر من اختلافهما، باستثناء الفكر أو الوعي أو الشعور. فالصانع واعٍ بفنه وعالم به وقادر عليه، في حين أن المصنوع طبع متشكل يخضع لعمل الفنان. وما الذي يمنع من وجود حوادث لا أول لها؟ لماذا يستحيل وجود حوادث لا أول لها؟ يمنع من ذلك فقط بناء العقلية المتدينة التي تظن أن الحوادث لا بد أن يكون لها أول حتى لا نشارك مع «الله» في صفة الأوَّل؛ لأن «الله» أول الأشياء. يمكن للأشياء أن تتسلسل إلى ما لا نهاية من حيث الأوَّل إن كان ولا بد من التصور الطولي المتراجع. ويمكن أيضًا تسلسل الأشياء تسلسلًا دائريًّا حيث يرجع أول الأشياء إلى آخرها وأن يكون الشيء علةً ومعلولًا في نفس الوقت دون حاجة إلى علة أولى ليست معلولة إلى علة أخرى.[٤٠] وحتى على فرض أن العالم حادث بفعل التغير، فلماذا الاستدلال من الحدوث إلى المحدث بهذا المنطق التشخيصي، والانتقال من الظاهرة إلى صانع الظاهرة؟ إن الطبيعة ليست مصنوعة. الطبيعة موجودة، ويتعامل

[٣٩] طوالع الأنوار، ص٢٣١.

[٤٠] الشامل، ص٢٠٥–٢٧٤.

معها الإنسان، باعتبارها موجودة، سابقة عليه، ولاحقة عليه، ولا يلحقها بصانع. الصنع تصور إنساني مشخص، يسقطه المتكلم على الطبيعة فيجعلها مصنوعة، وكأن الطبيعة عالم مصنوع، وكأن المتكلم قد حول جمال الطبيعة إلى جمال الفن، وحول الطبيعة إلى صنعة.[٤١] لقد كان المتكلم في حياته الخاصة حِرفيًّا أو تاجرًا وابن سوق، وكان المجتمع كله كذلك، مجتمعًا صناعيًّا تجاريًّا، الأشياء مصنوعة ولها صاحب، ومملوكة ولها مالك.

وما العظمة في إثبات وجود «الله» عن طريق الأعراض والأعراض أقل القسمين قوةً وقدرةً؟ فالأعراض بداية دليل الحدوث، وكل حادث له محدث، فالدليل هنا قائم على القسم الأضعف من الجسم وهو العرض وليس على القسم الأقوى، وهو الجوهر الذي منه يبدأ الدليل الثاني، دليل الجوهر الفرد. وكأننا أقمنا وجود الله على الشق الضعيف من الشيء، فقام البناء كله على ركن مائل هش.[٤٢] والتحول من الأعراض إلى الأكوان لإثبات وجود الله ابتداءً من الحدوث استجابةً لهذا الاعتراض، وهو أن الله لا يثبت من القسم الضعيف وهو العرض بل من القسم القوي وهو الجوهر حتى لا يتمخض الأسد فيلد فأرًا. فالأكوان أكثر التصاقًا بالجوهر منه بالأعراض، وتدل على التكوين والصلابة، في حين أن العرض يفيد الزوال والتغير والفناء.[٤٣]

إن مفهومي الجوهر والعرض في حقيقة الأمر إنما يكشفان عن طبيعة الفكر الديني الذي يقسم العالم إلى قسمين: قسم إيجابي وآخر منفي، قسم بالزائد وآخر بالناقص، وتكون علاقة الطرفين علاقة أولوية وشرف، علة ومعلول، أول وآخر، قِدَم وحدوث. وجوب وإمكان، لا تناهٍ وتناهٍ، إلى آخر هذه الثنائيات المعروفة في الفكر الديني. فاستحالة قيام الأعراض بنفسها لحاجتها إلى الأصل وهو الجوهر والأساس. المفهومان إذن يعبران عن فكر ديني مجرد؛ وذلك لأن العلاقة بين الجوهر والعرض هي علاقة الثابت بالمتحول، الأصل بالفرع، المركز بالدائرة، وهي العلاقة الدينية المشهورة بين «الله» والعالم، إعطاء أولوية لطرف على حساب الطرف الآخر، وليست علاقة التساوي بين الأطراف، وهي أيضًا علاقة من طرف واحد وليست علاقة متبادلة بين طرفين، أو باختصار علاقة الاستقلال والتبعية التي نعاني منها في شتى مظاهر حياتنا السياسية والاجتماعية والاقتصادية حتى أصبحت

---

[٤١] لمع الأدلة، ص٧٦–٨١.

[٤٢] أصول الدِّين، ص٢٣–٦٦.

[٤٣] شرح أصول الدِّين، ص٩٦–١١٥.

طابعًا مميزًا لجيلنا وسمة أساسية للعصر. هي قسمة ذهنية في الظاهر، دينية إيمانية في الباطن، من شأنها تثبيت الأساس ثم التفريع عليه. قسمة عقلية في الظاهر، ولكن تفنيها عواطف التأليه فتترك العالم بلا أساس من داخله، وتجعل له أساسًا مستمدًّا من الذات المشخصة التي يعلق عليها كل شيء. كانت هذه القسمة باستمرار من دعامات الفكر المثالي، وهو الفكر الديني في أكثر صوره عقلانية في اعتبار الأصل هي الصورة، والفرع هي المادة أو في تصور العالم على أنه عالمان، أساس ومؤسس عليه، أصل وفرع، وهي القسمة التي تجعل علاقة الأشياء بعضها ببعض على المستوى الاجتماعي والسياسي علاقة تسلط وتبعية، قاهر ومقهور، غالب ومغلوب، غني وفقير، أعلى وأدنى ... إلخ. وتفرض هذه القسمة نفسها على كل المستويات، وفي التأليه فتصير الذات والصفات، الذات جوهر والصفات أعراض، وفي الطبيعيات الجوهر شيء والكيفيات أعراض. وكذلك مفهوما القِدَم والحدوث، والوجوب والإمكان ... إلخ من مفاهيم الفكر الديني المجرد. وبالتالي تكون مقدمة «الأعراض حادثة» ليست حكمًا طبيعيًّا على الأعراض، بل إلهيات مقلوبة على الطبيعيات، فلأن الله قديم عكسنا الحكم وجعلنا العالم حادثًا.

والحقيقة أن الانتقال من عالم الحدوث والجواهر والأعراض إلى عالم القِدَم والصور قفزة شعورية خالصة تقوم على الانتقال من الضد إلى الضد عن طريق القلب كتعويض نفسي، فلا يستطيع أن يأكل الصغير إلا الكبير، ولا يستطيع أن يهزم الضعيف إلا القوي. فهو تعليل عن طريق الرجوع إلى الأعلى، أي إلى السلطة، في حين أنه يمكن تفسير الأشياء والظواهر بالظواهر على نفس المستوى دون الرجوع إلى السلطة القاهرة التي هي «الله» على مستوى السياسة. والبحث في فعل لا يأتي بالضرورة بالبحث عن الفاعل، فذلك أسلوب بوليسي مباحثي جنائي، ولكن عن طبيعة الفعل، وتكوينه، وأثره. ولماذا تكون العلة الفاعلة لها السبق على العلة المادية أو العلة الصورية أو العلة الغائية؟ من الطبيعي أن لكل فعل فاعل، ولكن الأصعب هو البحث عن بناء الفعل وغايته ومادته، فلا شيء يحدث في الطبيعة عشوائيًّا أو بالمصادفة.[٤٤] كما يحتوي الدليل على قفزة شعورية ثانية، وهي الانتهاء من وجود الذات إلى وجود صانع أو خالق. ومِنْ ثَمَّ يكون الدليل في حاجة إلى دليل آخر لإثبات صفة الصنع أو الخلق. فقد يثبت أحد الذات أي الوعي الخالص دون إثبات صفة الصنع.

[٤٤] التمهيد، ص٤٤–٤٥.

فتصور الذات منذ البداية في موضوع الذات على أنها صانع هو استباق إلى الموضوع الثاني، وهو الصفات، خاصةً وأن صفة الصنع أو الخلق ستكون أحد الموضوعات في بحث الصفات. فإذا كان كل موضوع لاحق إنما يتراءى في الموضوع السابق، فإن ذلك يدل على النسق المحكم لعلم أصول الدِّين وتنظير العقائد بحيث يؤدي كل منها إلى الآخر ذهابًا أم إيابًا، صعودًا أم نزولًا، تقدُّمًا أم رجوعًا. وعلى فرض إثبات وجود الله يبقى السؤال قائمًا، وهو: كيف يمكن العلم به وهل يمكن العلم به؟ إن الاستدلال بالصنعة على الصانع لا تعني بالضرورة العلم بالصانع، ومِنْ ثَمَّ لزم الحديث بعد ذلك عن الذات والصفات والأفعال كمحاولة لتعريف الصانع وكيفية تصوره.[٤٥] ولكن القفزة الشعورية الثالثة هي الأهم، وهي أن دليل الحدوث يثبت أن هناك القديم، ولكن ذلك لا يعني بالضرورة أن القديم موجود؛ لأن تصور الحادث تصور إضافي مثل أبيض لا بد أن يحيل إلى أسود. فالحادث لأنه تصور إضافي لا بد وأن يحيل إلى القديم دون أن يكون القديم موجودًا بالفعل، وكأن هناك دليلًا أنطولوجيًّا مفترضًا مسبقًا يمكن بواسطته الانتقال من عالم الأذهان إلى عالم الأعيان. وكيف لهذا الافتراض أن يوجد و«ميتافيزيقا الوجود» في نظرية الوجود قد انتهت إلى أن الوجود والماهية والعدم والواجب والممكن والمستحيل والقِدَم والحدوث، والوحدة والكثرة، والعلة والمعلول، كلها أمور اعتبارية لا وجود لها إلا في الذهن؟

ولكن أخطر شيء في دليل الحدوث هو تدمير العالم وإثبات عجز الإنسان مما يسمح لكل نظم القهر والتسلط بأن تقوم بدور «الله» الماسك بالعالم والحافظ له. فلماذا تكون «الأعراض حادثة»؟ إن الحدوث إسقاط من عواطف التأليه على الطبيعة، فينشأ من هذا الإسقاط تقليل لها في الشرف والقيمة في مقابل إثبات الأكثر قيمةً وشرفًا. ليس الحدوث تصورًا للأشياء، بل هو نتيجة عكسية لعواطف التأليه، وأزمة نفسية بالنسبة لقضايا التغير الاجتماعي، ويأس من تغيير العالم بالفعل. الحدوث اتجاه «ماسوشي» بالنسبة للأشياء لأنه يقضي عليها ويريد إفناءها وتدميرها، وينكر عليها أن تكون مستقلة باقية موجودة بنفسها. الحدوث تدمير للعالم كله، وقضاءً عليه، وإنكار لوجوده، ترفُّعًا عليه، وذهابًا إلى ما وراءه بحثًا عن أمل ضائع وتعويض ذلك بانتصار ذهني في مجتمع مهزوم أو تأكيدًا للسلطة وتثبيتًا للقدرة في حالة مجتمع منصور. هذا بالإضافة إلى أنه حكم مسبق يتنافى مع الفكر العلمي، وناتج عن تطهر ديني مسبق. وحتى على افتراض الانتقال من

[٤٥] إثبات العلم بالصانع (المحيط، ص٢٨–٣٥).

التغير إلى الحدوث، فالحكم على العالم بأنه حادث يتضمن حكمًا ضمنيًّا يسلب العالم حقه في الوجود. فهو حادث، أي أنه يحتاج في وجوده إلى غيره، ريشة في مهب الريح، وهو تصور عادم للكون، مناقض للتصور العلمي القائم على الثبات والاطراد. تصور العالم حادثًا إذن يجعله محتاجًا إلى غيره، فاقدًا وجوده من ذاته، مستمدًّا وجوده من طرف آخر يمده بالعون ويجعل العالم داعيًا له طالبًا المدد، وهو ما ترسب في وجداننا المعاصر في تصوراتنا للعلاقات الاجتماعية والسياسية، فتحولت مجتمعاتنا إلى قسمين: يد عليا ويد سفلى، وأصبحنا كلنا في النهاية أيادي ممدودة إمَّا للأخذ وإمَّا للعطاء. إن هذا الفصم بين الحركة والمحرك أو المعلول والعلة لا يفسر الحركة والتغير، بل يدمر العالم؛ لأنه يجعل الأثر كله والفعل كله للعلة دون المعلول وللمحرك دون المتحرك، وبالتالي تسقط الطبيعة نهائيًّا ولا يبقى إلا ما بعد الطبيعة. إن رؤية التغير والحركة في العالم تدفع إلى كشف قانون للحركة وليس إلى علة الحركة، أي الانتهاء من الشيء إلى الشيء وليس من الشيء إلى اللاشيء، حتى تبقى الملاحظة على مستوى التجربة وينشأ العلم دون الانتقال من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة أو من العلم إلى الميتافيزيقا حتى لا تستعمل الطبيعة كمقدمة لشيء آخر، وهذا الذي سماه القدماء حكمة الصانع، وأنه لا بد من «مؤثر صانع حكيم».[٤٦] ولماذا تكون الحركة والسكون عيوبًا ونقصًا ويكون الثبات كمالًا وشرفًا؟ ولماذا يكون التضاد نقصًا والاتساق والوئام كمالًا؟ وهل في الطبيعة قيمة؟ هل الظواهر الطبيعية ناقصة أو كاملة، خسيسة أو شريفة؟ أليس هذا خلطًا بين أحكام الواقع وأحكام القيمة؟ ويسوء الأمر أكثر فأكثر باعتبار أحدهما كمالًا والآخر نقصًا، الأوَّل إيجابًا والثاني سلبًا، الأوَّل وجودًا والآخر عدمًا، فينتهي الأمر كله إلى تدمير العالم لصالح شيء آخر هو ما وراء العالم، مما يجعل إحساس الناس بالواقع معدومًا، وشعورهم بالدنيا غائبًا، ومما قد يوقعهم أيضًا في الغيبيات والأساطير، ويجعلهم مغتربين عن العالم، يشيحون بوجوههم عنه. ولما كان المؤثر فاعلًا والعالم مفعولًا فيه تتحول هذه العلاقة من مستوى الطبيعة وما بعد الطبيعة إلى مستوى الاجتماع والسياسة من خلال البناء الشعوري والتصور للعالم، فتنشأ العلاقة بين الحاكم والمحكوم، بين الرئيس والمرءوس، بين الأعلى والأدنى على نفس نمط العلاقة بين «الله» والعالم، أو بين القديم والحادث كما يعرضه دليل الحدوث، فتنشأ النظم التسلطية

[٤٦] المواقف، ص٢٦٦؛ الإنصاف، ص١٧–١٨. وسيظهر هذا الموضوع أيضًا في الفصل الثامن عن العقل والنقل.

التي تقوم على القهر والسيطرة وإعطاء كل شيء إلى السلطان وحرمان الشعب من كل شيء، كما أعطى من قبل كل شيء إلى «الله» وحرم العالم من كل شيء، حتى توحد الله والسلطان في وجداننا المعاصر، والتحمت السلطة الدينية بالسلطة السياسية، وكل ذلك على حساب العالم والشعب، على حساب العلم والحرية.

ولماذا الإصرار على أن الجسم لم يتقدم المعاني، بل المعاني سابقة عليه، في حين أن العلاقة الطبيعية بين الشيء والمعنى هو أن المعنى مدرك؟ صحيح أن المعنى عقلي وليس في الشيء، ولكنه حصل بعد حصول الشيء إن كان ولا بد من القبلية والبعدية. ولماذا لا تكون المعية افتراضًا معقولًا مثل القبلية؟ إن المعنى يحدث بمجرد وجود الشيء، فلا شيء إلا وله معنى مصاحب بشرط فعل الإدراك وانتباه الشعور. إن القول بأن المعاني سابقة على الأجسام حتى يمكن بعد ذلك إثبات أولويتها يهدف إلى إثبات وجود «الله»، «فالله» هو المعنى السابق على الجسم، وهي مصادرة على المطلوب، وافتراض النتيجة مسلمة. والنظرة المثالية في علاقة المعنى بالشيء، سواء كان لفظًا أم جسمًا، إنما هو تعبير عن تصور ديني مقنع، وإيمان تقليدي دفين. وتصل النظرة التدميرية للعالم إلى درجة إثبات نهاية العالم وتناهي الأعراض، وكأن «الله» لا يثبت إلا بعد تدمير العالم، وكأن بقاء العالم بالضرورة ينفي وجود «الله». إن هذا التصور للأشياء بين الأعلى والأدنى إنما يعبر عن هذه العلاقة الإيمانية التقليدية بين «الله» والعالم، وهو مناقض للتصور العلمي للأشياء الذي يجعلها على مستوى واحد، فالخلاف بين الظواهر في الدرجة لا في النوع. كما أن سؤال النشأة والمصدر والأصل يقضي على بنية الشيء، ويلغي مستقبله من أجل ماضيه مما يطبع العقلية كلها بطابع البحث عن الأصول والمصادر دون البحث عن الكائنات الحاضرة. ولماذا لا يدرك التكوين من داخل الشيء وليس من خارجه، والتفسير بالعلل القريبة أكثر علمية من التفسير بالعلل البعيدة؟ ولماذا يكون «الله» وحده هو القادر المختار؟ وأيهما أولى: البحث عن النشأة والتكوين أم الإعداد للغاية والمصير؟ صحيح أن البحث الأوَّل عامل مساعد للبحث الثاني ولكنه ليس بديلًا عنه أو ضده كما هو الحال في دليل الحدوث.

والأخطر من ذلك كله هو ما يوحي به دليل الحدوث من إثبات عجز الإنسان عن فعل شيء في العالم أو إحداث أي تغيير. وأيهما أفضل: إثبات عجز الإنسان أم قدرة الإنسان؟ صحيح أن الإنسان ليس صانع نفسه ولا صانع العالم ولا صانع ذبابة،[٤٧] ولكن هل المقصود

---

٤٧ ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوِ اجْتَمَعُوا لَهُ وَإِنْ يَسْلُبْهُمُ الذُّبَابُ شَيْئًا لَا يَسْتَنْقِذُوهُ مِنْهُ ضَعُفَ الطَّالِبُ وَالْمَطْلُوبُ﴾ (٢٢: ٧٣) (الشامل، ص٣٧٢–٣٧٤؛ النظامية، ص١٣–١٤).

تعذيب النفس وردها إلى ما هو أقل منها، ثم خلاصها بإثبات قدرة الآخر واستجلاب العون منه؟ هذا بالإضافة إلى أن الدليل يثبت صفة القدرة وليس وصف الوجود. ولماذا تعذيب الذات واعتبار الإنسان عاجزًا جاهلًا ميِّتًا أكثر من اعتباره فاعلًا للقدرة وصاحب علم وأهل حياة؟ لماذا هذا الإقلال من شأن الذات؟ ولماذا يكون الإنسان غير قادر على فعل أي شيء أو أن يكون علة أي شيء وأن يكون غيره أقدر منه على الفعل في العالم وأن يكون علة له؟[٤٨] لماذا يكون الفاعل المختار غير الإنسان؟ ليس المهم إثبات قدرة الإنسان على خلق الشيء بل قدرته على تغيير بنائه، فالأشياء موجودة، والإنسان قادر على تغيير بنائها الاجتماعي والسياسي، فالأعراض نوعان: الأولى خارج القدرة ولكن الثانية داخلة في نطاق القدرة. وفي حقيقة الأمر ينتهي دليل الحدوث إلى نزع قدرة الإنسان على الفعل ولا يثبت قدرة الآخر عليه. فإذا لم تثبت قدرة الإنسان فكيف يتمخض الفيل فيلد ذبابة؟ وإذا كان موضوع القدرة على الفعل تصادم قدرة الصانع مع قدرة المصنوع فتضيع قدرة المصنوع من أجل إثبات قدرة الصانع. ولما كان الصانع قد صنع كل شيء، وبالتالي فهو قادر عليه، يكون إثبات القدرة جزءًا من الكل، وتحصيل حاصل، ولا يأتي بجديد، لأنه متضمن في إثبات الصنعة، والقدرة جزء منها، فضاع وجود الشيء أوَّلًا من أجل إثبات وجود «الله»، ثم ضاعت قدرة الشيء ثانيًا من أجل إثبات قدرة «الله».

(٣) حدوث العالم

وقد يتحول دليل الحدوث من مجرد دليل لإثبات الصانع أو واجب الوجود إلى موضوع ميتافيزيقي مستقل عن حدوث العالم وقِدَمه ذاتًا وصفاتٍ في بناء رباعي يضع احتمالات أربعة: قِدَم الذات والصفات، حدوث الذات والصفات، حدوث الذات وقِدَم الصفات، قِدَم الذات وحدوث الصفات. الأوَّل اختيار الحكماء، والثاني اختيار المتكلمين خاصةً الأشاعرة منهم كرد فعل على الاختيار الأوَّل واتهام أصحابه بأنهم ملاحدة، والثالث مستحيل عقلًا لاستحالة أن تكون الجواهر حادثة والأعراض قديمة بدليل الأولى، والرابع تصور الطبائعيين من المعتزلة، وهو أقرب إلى التصور الطبيعي الذي يجعل الجواهر قديمة ثم تظهر فيها الصفات عن طريق الطفرة أو الكمون فتبدو حادثة بمعنى التحقق من القوة إلى الفعل.[٤٩]

---

[٤٨] التمهيد، ص٤٥.

[٤٩] المحصل، ص٨٤؛ طوالع الأنوار، ص١٢٧؛ أصول الدِّين، ص٥٥.

وقد ظهر الموضوع من قبل نظرًا لأهميته في نظرية الوجود، سواء في «ميتافيزيقا الوجود» أي «الأمور الاعتبارية» في مفهومي القِدَم والحدوث أو في «أنطولوجيا الوجود» في «الجواهر» في عوارض الأجسام. ولما كان كل فريق يقوم بإبطال قول الخصم ثم بإثبات قوله الخاص، فيقوم أنصار الحدوث بإبطال قِدَم العالم ثم إثبات حدوثه كما يقوم أنصار القِدَم بإيراد الشبهات على حدوث العالم كي يثبت قِدَمه.[٥٠]

ويعتمد الأشاعرة لإبطال القِدَم على إثبات استحالة وجود حادث لا أول لها واستحالة وجود أجسام لا تتناهى في المكان؛ وذلك لأن الحادث هو الوجود الذي له أول وله نهاية.[٥١] وفي حقيقة الأمر أن هذا تحصيل حاصل أو دور منطقي؛ لأنه إثبات الموضوع بالمحمول والمحمول بالموضوع، فالحادث ما لا أول له ولا نهاية ولما أول له ولا نهاية هو الحادث. كما أنه خلط بين الأوَّل والنهاية كجسم في المكان وبين الأوَّل والنهاية كأجسام متصلة أو كمادة مستمرة بصرف النظر عن قسمتها إلى أجسام. أمَّا إثبات الحدوث فإنه عادةً ما يكون بإبطال قول الخصم، أي بإبطال حجج القِدَم ولا يكون دليلًا إيجابيًّا، وهو بالتالي يعود إلى المسلك الأوَّل. وإثبات أن لو كان الجسم أزليًّا لكان إمَّا ساكنًا أو متحركًا، وكلاهما باطل هو مجرد افتراض خالص؛ لأن الحركة والسكون لا تكون إلا للأجسام الحادثة وليس للأزلية، وبالتالي فالحجة تقوم على إسقاط تصورات الحدوث على القِدَم وقياس الغائب

---

[٥٠] يقول ابن حزم في ذلك: «باب في الكلام على من قال بأن العالم لم يزل وأنه لا مدبر له لا يخلو من وجهين: إمَّا أن يكون لم يزل (الدهرية) أو أن يكون محدثًا، لم يكن ثم كان» (الفصل، ج١، ص٩).

[٥١] إبطال بالقِدَم بطريقة الأشعري وطريقة إمام الحرمين. القاعدة الأولى، في حدث العالم وبيان استحالة حوادث لا أول لها واستحالة وجود أجسام لا تتناهى مكانًا. مذهب أهل الحق من أهل الملل كلها أن العالم محدث ومخلوق، أحدثه الباري وأبدعه، وكان الله ولم يكن معه شيء. دوافعهم على ذلك جماعة من أساطين الحكماء وقدماء الفلاسفة مثل تاليس وأنكساغورس وأنكسمايس، ومن تابعهم من أهل ملطية ومثل فيثاغورس وأنبذقلس وسقراط وأفلاطن من أثينة ويونان وجماعة من الشعراء والنساك، ولهم تفصيل مذهب في كيفية الإبداع واختلاف رأي في المبادئ الأولى (نهاية الإقدام، ص٥). ويُلاحَظ هنا دخول الفلسفة اليونانية في الفكر الإسلامي في وقت متأخر، وهو رأي الفلسفة الإسلامية ومن تابعها من فلاسفة اليونان وليس العكس. وقد نفى الإمام الجريني استحالة حوادث لا أول لها؛ لأن الحادث هو الوجود الذي له أول، وينتهي إلى أنه إذا ثبتت الأعراض وثبت حدوثها، وثبتت استحالة تعري الجواهر عنها واستبان أن للحوادث أوَّلًا فيخرج من مضمون هذه الأصول أن الجواهر لم تعر عما له أول وإذا لم تعر عنه لم تسبقه أو لو سبقته لكانت عارية عنه وما لا يسبق ما له أول فله أول (الشامل، ص٢١٥–٢٢٣).

على الشاهد، وهو منطق الفكر الديني.[٥٢] وقد يثبت حدوث العالم عن طريق إثبات تناهي النفوس الإنسانية عددًا، وتناهي الأشخاص الإنسانية، وحدوث الأمزجة وتناهيها، وتناهي الحركات الدورية للعناصر، وتناهي المتحركات والحركات السماوية، وهي كلها افتراضات صرفة تعبر عن إيمان ديني مسبق وتحتاج إلى إثبات. فما الدليل على تناهي النفوس والأشخاص والحركات؟[٥٣] وقد يثبت الحدوث ابتداءً من تحليل الأفعال الإنسانية والسلوك البشري والانتهاء إلى أنها محتاجة إلى بواعث ومقاصد وإرادات، وبالتالي فهي ليست أفعال ذاتها. وفي حقيقة الأمر أن ذلك يثبت البواعث والمقاصد ولا يثبت شيئًا آخر خلافها. ولا يثبت حدوثًا أو قِدَمًا، بل قد يثبت بقاء للأفعال بعد تحققها في العالم، وبقائها فيه.[٥٤] ويستعمل دليل الحدوث لإثبات الخلق ضد الصدور أو الفيض باعتباره أحد أشكال نظرية القِدَم. لذلك يتصل دليل الحدوث بأفعال واجب الوجود فيما يتصل بالفَرق بين الخلق والإيجاد ووضع الخلق بديلًا عن الفيض، والحرية بديلًا عن الحتمية.[٥٥]

ولقد عرض المتكلمون لشُبَه الحكماء حول حدوث العالم موردين حججهم لِقِدَمه بحيث يصعب الرد عليها وتفنيدها، وهي حجج منطقية وميتافيزيقية وحسية واضحة وقوية يسهل اقتناع الإنسان بها، فلو كان العالم محدثًا لاحتاج إلى محدث، وهذا إلى محدث، إلى ما لا نهاية، وهو مُحال. ولو كان محدثًا لوجب أن يكون لفاعله غرض وحاجة، جلب نفع أو دفع ضرر، وهو مُحال أيضًا على «الله». ولو كان محدثًا لاستحال وجوبه إمَّا

[٥٢] كما يرفض ابن حزم قول من قال إن للعالم خالقًا لم يزل وإن النفس والمكان المطلق الذي هو الخلاء والزمان المطلق الذي هو المدة لم تزل موجودة وأنها غير محدثة. فالنفس عند هؤلاء جوهر قائم بنفسه حامل لأعراض لا متحرك ولا منقسم ولا متمكن أي لا في مكان. ثم يثبت ابن حزم حدث الأجسام بقوله: «لو كان الجسم أزليًّا لكان في الأزل إمَّا أن يكون ساكنًا أم متحركًا والقسمان باطلان، فبطل القول بكونه أزليًّا» (الفصل، ج١، ص٢١–٢٥).

[٥٣] هذه هي طريقة الشهرستاني في إثبات حدوث العالم، وفي رأيه أن هذه هي أسهل الطرق وأحسنها عن طريق إثبات تناهي هذه الأشياء الخمس (نهاية الإقدام، ص٤٩–٥٣).

[٥٤] هذه هي طريقة القاضي عبد الجبار، إذ يثبت الصنع بحجتين: الأولى الذي يدل عليه تصرفاتنا في الشاهد، فإنها محتاجة إلينا ومتعلقة بنا، وإنما احتاجت إلينا لحدوثها، فكل ما شاركتها في الحدث وجوب أن يشاركها الاحتياج إلى محدث، والثانية إمَّا أن تكون قد أحدثت نفسها أو أحدثها غيرها، ويستحيل الأوَّل لأن الفاعل غير متقدم على فعله (شرح الأصول الخمسة، ص١١٨–١٢٠).

[٥٥] نهاية الإقدام، ص٢٠٣–٢٠٥؛ غاية المرام، ص٢٥٠–٢٥٢.

إلى المقدور أو القادر، وكلاهما محال، وإلا لما وجد المقدور ولعجز القادر. ولو كان محدثًا لوجب كون القديم غير عالم بوجوده، وهذا مما يوجب التغير في العلم، وإن كان علمه قديمًا وجب قِدَم العالم. كما أنه لا توجد دجاجة إلا من بيضة ولا بيضة إلا من دجاجة، وهكذا أبدًا، وهذا يوجب قِدَم العالم.[٥٦] وهي حجج تعتمد على استحالة التسلسل إلى ما لا نهاية، وإلى دور أن العلة والمعلول دون ما حاجة إلى علة أولى أو معلول أول، وإلى العلم والقدرة والاستغناء. وهناك حجج أخرى تعتمد على قِدَم الزمان وقِدَم المادة والتجانس بين العلة والمعلول. فإذا كان المحدث يعني التأخر، فإن ذلك قد يكون بلا مدة، وبالتالي لن يكون قديمًا أو بمدة متناهية وجب تناهي القديم أو بمدة لا متناهية فوجب قِدَم العالم، كما أن كل حادث يسبق إمكان عدم والإمكان أحد أنماط الوجود، وهو لا يتصور إلا في مادة والمادة لا تتصور إلا في زمان ويستحيل التسلسل، وبالتالي لزم الانتهاء إلى موجود واجب بذاته هو العالم، وهي الشبهة التي من أجلها جعل المعتزلة المعدوم شيئًا. كما أن ما يثبت جوازه يثبت وجوبه، ولا يثبت سبب حادث إلا لأمر حادث مثله.[٥٧] وقد تأخذ الحجج طابعًا إنسانيًّا خالصًا مثل صفات الجود والإحسان والكرم التي للقديم مما يدل على فيض عواطف الإيمان على منطق العقل وأحكام الاستدلال. فالإيجاد إحسان والامتناع عن الإحسان نقصان. وقد تنكر حجج استحالة التسلسل إلى ما لا نهاية أو ضرورة التجانس بين العلة والمعلول بصور عديدة. مثلًا لو كان القديم في الأزل موجودًا ثم صار موجدًا، فصفة الموجودية محدثة وبالتالي تفتقر إلى موجد آخر وهو محال، وإن كانت أزلية لزم أن تكون الموجودات أزلية لاستحالة انفصال المعلول عن العلة. كما أن ذات الباري إمَّا أن تكون متقدمة على وجود العالم والتقدم متناهٍ فيلزم حدوث الباري وإن كان التقدم غير متناهٍ يكون الزمان قديمًا، وإن لم تكن متقدمة لزم حدوث الباري وهو محال أو قِدَم العالم.[٥٨] وقد يشارك في هذه الحجج بعض القدماء الذين ينتسبون إلى حضارة أخرى ثم أصبحوا رافدًا في الحضارة خاصةً في علوم الحكمة. وذلك مثل حجة الجود والكرم، أو أن الصانع

---

[٥٦] هذه هي الشبهات التي يوردها القاضي عبد الجبار والشبهة الثانية عن الاحتياج للرازي الطبيب (شرح الأصول الخمسة، ص١١٥–١١٨).

[٥٧] هذه الشبهات يوردها الشهرستاني، والثانية حكاية ابن سينا عن أرسطاليس، والثالثة من ابن سينا (نهاية الإقدام، ص٣١–٤٩).

[٥٨] هذه الاعتراضات يوردها الرازي (المسائل، ص٣٣٨–٣٤٠).

لا يزال كذلك إمَّا بالفعل، وبالتالي يكون المعلول مثله أو بالقوة فيحتاج إلى إخراج وتغير، وهو مستحيل على القديم. وذلك أيضًا أن العلة من جهة الذات لا يجوز عليها الانتقال كما لا يجوز على المعلول، وبالتالي يصبح كلاهما قديمًا.[٥٩] ولم يجد الفقهاء حرجًا في عرض شبهات الحكماء والاستشهاد عليها بالحس والمشاهدة طبقًا لنظرتهم الحسية للعالم. فلم يشاهد إلا حدوث شيء من شيء، ولم يشاهد أحد خروج شيء من لا شيء إلا بفعل ساحر. كما أن المحدث إمَّا أحدث لأنه كذلك وبالتالي يكون الحدث مثله أو أحدث لعلة، والمعلول لا يفارق العلة. وإن كان للأجسام محدث فلا يخلو الأمر من أوجه ثلاثة، إمَّا أن يكون مثلها من جميع الوجوه، وهذا يعني قدمها، أو أن يكون مثلها من وجه وخلافها من وجه، وهذا أيضًا لا ينفي القِدَم، أو أن يكون خلافها من جميع الوجوه وهو محال. والإحداث قد يحدث للحاجة أو لجلب نفع ودفع ضرر، وهو مستحيل على القديم أو تحدث لأشياء بالطباع التي لا يفترق فيها العلة والمعلول. كما أن الأجسام لو كانت محدثة لكان محدثها قبل أن يحدثها فاعلًا لتركها وهذا يوجب قِدَمها أجسامًا وأعراضًا.[٦٠]

والحقيقة أن نقد الحكماء باعتبارهم دهريين لا مبرر له؛ لأن «الدهرية» تحاول الرجوع إلى الطبيعة المستقلة التي لا يمكن أن تستخدم كوسيلة لإثبات شيء آخر. هي أكبر رد فعل على التفكير التقليدي الرأسي الذي ينحو من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة، ويضع بديلًا آخر وهو الفكر الأفقي الذي يتجه من الطبيعة إلى ذاتها. وهي التي حاولت وضع بديل للتسلسل إلى ما لا نهاية، ليس عن طريق إثبات علة أولى أو مبدأ أول، بل عن طريق الدوران والاستمرار. الدهريون إذن هم الطبائعيون وليسوا الإلهيين أي علماء الكلام. إن تصور الحكماء والطبائعيين للعالم أقرب إلى التصور العلمي من تصور المتكلمين.[٦١] فالأجسام سابقة على الأعراض، والأعراض تظهر فيها بعد الكمون، والحوادث تسلسل

---

[٥٩] هذه الاعتراضات يوردها ابن حزم ويرد عليها (الفصل ج١، ص١٠–١٢).

[٦٠] هذه شبهات أبرقلس بعد أن تحول إلى رافد للفكر الإسلامي (نهاية الإقدام، ص٤٨-٤٩).

[٦١] يصور الرازي مذهب الدهريين والطبيعيين بقوله: «إن العالم قديم أزلي، فكما أن قرص الشمس لا يكون خاليًا عن النور أبدًا وإن كان جرم الشمس علة لوجود النور، كذلك ذات الباري ما كان خاليًا عن وجود العالم أبدًا وإن كان ذاته علة مؤثرة في وجود العالم» (المسائل، ص٢٣٣–٢٣٦). ويعرض الجويني لمذهب «الملحدة» بقوله: «فأصل معظمهم أن العالم لم يزل على ما هو عليه، ولم تزل دورة الفلك قبل دورة إلى غير أول، ثم لم تزل الحوادث في عالم الكون والفساد تتعاقب إلى غير مفتتح، فكل ذلك

إلى ما لا نهاية.[٦٢] لقد كان القول بالطبائع أكبر رد فعل على القول بالحدوث، فالطبائع رد للأشياء استقلالها ورفض لجعلها تابعة لقدرة مشخصة خارجة عليها. فهو تفسير بالعلل المباشرة الداخلية لا بالعلل الأولى الخارجية.[٦٣] وقد يمثل تفسير الظواهر بطبائع الأشياء تفكيرًا علميًّا مرحليًّا، إلا أنه بالنسبة إلى الفكر اللاهوتي يمثل تقدُّمًا فكريًّا هائلًا. وإذا كان يمكن الآن نقض الطبائع علميًّا، فإنه لا يمكن نقضها بالنسبة للفكر اللاهوتي لأنها تمثل تقدُّمًا بالنسبة له. فالطبائع كانت آخر ما وصل إليه العصر من فكر علمي إبان سيادة الفكر اللاهوتي، وهو الصراع الذي ما زال موجودًا في وجداننا القومي حتى الآن.[٦٤] وتفسير الأشياء بالرجوع إلى الأشياء ذاتها، الطبائع الأربع أو الخمس أو بالعمليات الطبيعية في الأشياء مثل الامتزاج والاختلاط، التولد والفطرة أولى مراحل الفكر العلمي.[٦٥]

مسبوق بمثله، وكل ولد مسبوق بوالد، وكل زرع مسبوق ببذرة، وكل بيضة مسبوقة بدجاجة» (الإرشاد، ص٢٥–٢٧). والفلك هنا يعني الطبيعة والعالم الكبير وليس علم الفلك. وأهل الجنان يبقون إلى الأبد. فكما أن هناك حوادث لا آخر لها، فهناك حوادث لا أول لها. ويعرض الآمدي نفس الموقف قائلًا: «ذهبت طائفة من الإلهيين كالرواقيين والمشائين ومن تابعهم من فلاسفة الإسلاميين إلى القول بوجوب ما وجب عن الواجب بذاته مع وجوده. وإن قيل له حادث فليس إلا بمعنى أن وجوب وجوده لغيره لأن له مبدأ مستندًا إليه، ويتقدم عليه تقدُّمًا بالذات على نحو تقدم العلل والمعلول لا بمعنى أن حدوثه من عدم بل هو أزلي أبدي لم يزل ولا يزال. وكذلك حكم ما وجب عما وجب وجوده بالواجب، وهلم جرًّا» (غاية المرام، ص٢٤٨–٢٥٠). ويعرض النسفي لنفس الموقف قائلًا: «قالت الدهرية والزنادقة وأهل الطبائع لعنهم الله: العالم قديم، وكذلك النطفة قديمة.» ويوجه إليهم دليل التغير والحكمة والصنع المستمد من آية: ﴿وَفِي الْأَرْضِ قِطَعٌ مُتَجَاوِرَاتٌ وَجَنَّاتٌ مِنْ أَعْنَابٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَغَيْرُ صِنْوَانٍ يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الْأُكُلِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ (بحر الكلام، ص١٤-١٥).

[٦٢] اختلف الدهرية على ثلاثة مذاهب: (أ) أصحاب الهيولى الذين يقولون بحدوث الأعراض وأن الأجسام سابقة عليه. (ب) أزلية الدهرية الذين يقولون بأن الأعراض حوادث لا حادث منها إلا وقبله حادث إلى ما لا نهاية. (جـ) الذين يقولون إن الأعراض قديمة في الأجسام تكمن وتظهر، كل عرض ظهر كمن ضده، وإذا ظهرت الحركة كمن السكون. وإذا ظهر السكون كمنت الحركة (أصول الدِّين، ص٥٥-٥٦؛ التمهيد، ص٥٢–٦١).

[٦٣] عند معمر: ليس في السموات والأرض واختلاف الليل والنهار دليل على الله ولا شاهد على وحدانيته. وعند هشام بن عمرو الفوطي: ولا تأليف وافتراق يدل على الله، وذلك لأن هيئات الأجسام كلها لا تدل ليس في العالم لون ولا طعم ولا رائحة ولا حر ولا برد ولا يابس ولا بلة على خالقها (الانتصار، ص٥٧–٥٩).

[٦٤] يمثل شبلي شميل، ويعقوب صروف، ونقولا حداد، وسلامة موسى، وإسماعيل مظهر، وزكي نجيب محمود، والقصيمي، وفؤاد زكريا هذا التيار في مقابل الفكر الديني القديم.

ليس الخلاف إذن فقط في معرفة الله استدلالًا كما تريد الأشاعرة، أو اضطرارًا كما يريد الطبائعيون، بل الخلاف الأساسي في تصور الطبيعة من خلال تصور ديني كما يفعل الأشاعرة أو من خلال تصور علمي كما يفعل الطبائعيون. هل يتم تفسير الطبيعة بعلل خارجية أم بعلل داخلية؟ هل الطبيعة مستقلة بذاتها أم أنها تابعة لغيرها؟ هل تدرك بالحواس وبالعقل كفكر طبيعي، أم أنها افتراض إيماني كفكر إليه مقلوب؟ وقد تكون صورة الأجرام السماوية بحركاتها الدائرية صورة تشبيهية للقدم عند «المنجمين».[٦٦]

والحقيقة أن القول بقِدَم العالم لا يعني تعطيل الصانع عن الصنع بل تنزيهًا له عن الاشتغال بالعالم والتدخل في قوانين الطبيعة، وإثباتًا لحكمته في ترك العلمية والغائية، وتركًا للحرية الإنسانية للعمل في العالم، وللعلم الإنساني لاكتشاف قوانينه.[٦٧] الباعث على نفي الصانع باعث شرعي وهو الحفاظ على استقلال العالم والحفاظ على الحرية الإنسانية فيه. وإن إثبات الصانع ليس له باعث آخر إلا القضاء على استقلال العالم ونفي الحرية الإنسانية، وهذا ما يفعله دليل الحدوث.[٦٨] وبالتالي كان موقف الملاحدة هو موقف الدفاع عن

---

[٦٥] انظر رفض إمام الحرمين لموقف الطبائعين وتفسيرهم الظواهر الطبيعية بالقوة والجذب والطرد في «النظامية»، ص١١–١٣.

[٦٦] أنكر هشام وعباد أن تدل الأعراض على وجود الله (مقالات، ج١، ص٢٧٢). وقد علل الهشاميان ذلك بأن منها ما يثبت استدلالًا، وما يستدل به على الباري يجب أن يكون ضروري الوجود (الملل، ج٢، ص١٣٤–١٣٥). لو دلت الأعراض على الله نظريًّا لاحتاج كل دليل منها إلى دليل إلى ما لا نهاية (الفِرَق، ص١٦٢–١٦٣؛ الملل، ج١، ص١٠٩). وبينما يروي ابن الراوندي عن هشام قوله بأنه ليس في العالم لون ولا طعم ولا رائحة ولا حر ولا برد ولا يبس ولا بلة ولا تأليف ولا افتراق يدل على الله، وذلك أن هيئات الأجسام كلها لا تدل على خالقها. ويروي الخياط أن هشام الفوطي كان يزعم أن الأدلة على الله لا بد أن يعرف وجودها اضطرارًا والأعراض إنما يعرف وجودها باستدلال ونظر وإنما عنده الأجسام التي يعرف وجودها حسًّا ومشاهدةً لأن الله إذا دل على نفسه فقد قطع عذرهم وأزاح عللهم ولا بد في حكمته من أن يعرفهم ما نصب لهم من الأدلة على نفسه (الانتصار، ص٥٨–٥٩؛ غاية المرام، ص٢٠٣–٢١٢).

[٦٧] يذكر الباقلاني أن للتعطيل خمسة وجوه: (أ) تعطيل العالم عن الصانع. (ب) نفي الصانع. (ج) تعطيل عن الصفات. (د) تعطيل عن الأسماء. (هـ) تعطيل النصوص عن المعاني (التمهيد، ص١٢٣–١٢٦).

[٦٨] يبين الجويني أن للحكماء في نفي الصانع طريقين: (أ) أن إثبات موجود قائم بنفسه مقدس عن الحادثات على ما يصير إليه الإسلاميون غير معقول. (ب) ما يتعلق بالتعديل والتجوير، أي أن فعل ما لا يتضمن ضررًا ولا نفعًا إلى الفاعل ولا يدفع ضررًا عنه من قبيل العبث والسفه (الشامل، ص٢٢٣. انظر أيضًا: الانتصار، ص٣٤–٣٦).

التنزيه ضد التشبيه وعن حرية الإنسان ضد جبره. «الله» مبدع لكل المتقابلات، وخالق كل الأضداد دون تقدم أحدهما على الآخر، مثل تقدم الوجود على العدم، والوحدة على الكثرة، والوجوب على الإمكان. «الله» متعالٍ عن هذه الأضداد وخالقها دون أن يكون صانعًا لها. «الله» هو الماهية المجردة عن أي صفات التشبيه، وليس ذلك «هذيًا بين البطلان»، بل حرص على التنزيه وخوف من الوقوع في التشبيه.[٦٩] مع أن الأمر عند الحكماء لم يخلُ من بقايا تشبيه في القول بعلة أولى هي النفس أو العقل أو العلة أو الفلك، وهو شبيه القول بوجود كائن مشخص مع الاختلاف في الدرجة والاتفاق في النوع. الكائن المشخص أكثر تجريدًا وأقل جسمانيةً، في حين أن باقي الموجودات أقل تجريدًا وأكثر حسيةً. والأمر في كلتا الحالتين عواطف إنسانية إيمانية أو عقلية ومواقف من العالم دينية أم علمية، ومواقف من الله والإنسان، دفاع عن «الله» أم دفاع عن الإنسان. وفي هذه الحالة لا تقل حجج القِدَم دلالةً على حجج الحدوث.

دليل الخلق أو الصنع إذن صورة أخرى من دليل الحدوث لإثبات الخلق أو الصنع. أي أنه يتجاوز إثبات الذات إلى إثبات صفة، قافزًا من موضوع الذات إلى موضوع الصفات. وبالإضافة إلى ضعف الدليل وبنيته الداخلية وتصور الله كصانع وليس كخالق، وهو التصور البدائي لنشأة الكون،[٧٠] وإبطال كل فعل للطبيعة، وإنكار لقوانين العلم، وتفسير الظواهر بعلل خارجية وليس بعلل داخلية، فإن مخاطر هذا الدليل وآثاره السلبية على الحياة الاجتماعية والسياسية عظيمة. إذ يؤدي إلى تصوير العالم في حالة ضياع، وأن «الله» هو الماسك له، فكما أنه صانع له فهو مفنٍ له.[٧١] في حين أن قِدَم العالم قد يعطي أهمية للعالم لأنه ماسك نفسه بنفسه، إله مثل «الله»، أو يجعل «الله» داخلًا في العالم وليس خارجًا

---

[٦٩] يعرض الإسفراييني لهذا الموقف قائلًا: «خالفت الملاحدة في وجود الصانع أنه لا صانع للعالم ولا بمعنى أنه ليس بموجود ولا معدوم، بل واسطة، بل بمعنى أنه مبدع لجميع المتقابلات من الوجود والعدم والكثرة والوحدة والوجوب والإمكان. فهو متعالٍ عن أن يتصف بشيء منها. فلا يُقال له موجود ولا معدوم ولا واحد ولا واجب مبالغة في التنزيه. ولا خفاء في أن هذا بيِّن البطلان ... هنا أقول كأنهم قصدوا بذلك أن مبدأ الكل هو الماهية العارية في حد ذاتها عن جميع الصفات» (الإسفراييني، ص٥٢).

[٧٠] يصف الأشعري دليل تحول النطفة إلى العلقة ثم إلى اللحم والدم والعظم أو تحول طفل شابًّا وكهلًا وشيخًا دون أن ينقل نفسه من حال إلى حال، ويثبت استحالة أن تكون المادة قديمة لأن القديم لا يجري عليه التغير (اللمع، ص١٧–١٩. وأيضًا: بحر الكلام، ص١٤–١٥).

[٧١] صحة إفناء العالم من صانعه (أصول الدِّين، ص٨٧–٨٨).

عنه، وبالتالي ينشط «الله» في العالم وبسببه ومن خلاله وليس من فوق العالم، ورغمًا عنه، وضد قوانينه. كما أنه يجعل الإنسان يعيش في عالم كله ألوهية وعالمية في آن واحد. ومِنْ ثَمَّ يحمي الإنسان نفسه ومجتمعه من الوقوع في مخاطر الازدواجية، والروحانية الفارغة التي تنقلب إلى مادية صريحة كرد فعل أو إلى مادية مقنعة كغلاف وستار.

ولقد تغيرت الظروف والملابسات عند القدماء وعندنا اليوم. كان موضوع قِدَم العالم الذي دافع عنه الدهريون والطبائعيون والحكماء و«الملاحدة» دفاعًا عن الفكر العلمي والإنساني يمثل خطرًا على العقيدة الدينية الجديدة كما تصورها المتكلمون في صورة الخلق من عدم كتصور بديل عما كان موجودًا في البيئات الدينية والحضارية المجاورة. ظهرت الحجج التفصيلية عند القدماء لتفنيد قِدَم العالم اعتمادًا على الجدل والمحاجة العقلية بمفاهيم عصرهم مثل: الحركة، والسكون، والجزء، والعلة، والسبب، والمؤثر، حتى انتصرت العقيدة الجديدة وانتشرت، ولم يعد أحد اليوم من العامة يعتقد بقِدَم العالم. ولكن الحال قد تغير الآن، ولم تعد نظرية قِدَم العالم تمثل خطرًا على الأمة اليوم،[٧٢] بل إن الذي يهدد موقفهم من العالم ووعيهم به قد يكون خلق العالم من عدم، فقد تحول في تصور العامة وربما الخاصة أيضًا إلى جعل الله ساحرًا، خالقًا من عدم، كمن يخرج العصفور من كم المعطف أو الذي يفتح يده ويقبض الهواء فيخرج منه شيئًا مرئيًّا، وبالتالي تحولت العقيدة إلى أحد روافد الفكر الغيبي الأسطوري.[٧٣] وأصبح تصور الله قادرًا على كل شيء عاملًا مساعدًا لترجيح القدرة على العلم، مما جعل ذلك يؤثر في النظم الاجتماعية والسياسية في صورة الحاكم القادر على كل شيء، والذي تفوق قدرته علمه! كما تؤدي عقيدة الخلق من عدم إلى تدمير العالم، واعتباره وُجد بعد أن لم يكن موجودًا،

[٧٢] هذا باستثناء «الرد على الدهريين» للأفغاني ردًّا على بعض الفِرَق المادية في الهند في معرض الرد العام على المادية الغربية لدى دارون والاشتراكيين والشيوعيين والعدميين.

[٧٣] أصول الدِّين، ص٧٠؛ العضدية، ص١٥–١٧. وفي ذلك يقول البغدادي: «في أن صانع الحوادث أحدثها من لا شيء، ذهب الموحدون إلى أن الصانع خلق الأجسام والأعراض ابتداءً من لا شيء. وقالوا: لم تكن الحوادث قبل حدوثها أشياءً ولا أعيانًا ولا جواهرَ ولا عوارضَ. وبعد أن أحدثها صانعها يصح منه نقلها من صورة إلى صورة وإخراج جنس مخصوص من بين جنسين مختلفين في الصورة كإخراج البغل من بين الفرس والحمار، والسمع والعسبان من بين الذئب والضبع ونحو ذلك» (أصول الدِّين، ص٧٠). ويرفض ابن حزم أي مصالحة بين النظريتين، أي القول بقديمين، الله والعالم بناء على قِدَم العلة والمعلول معًا، ويرفض من قال: «إن العالم لم يزل وله مع ذلك فاعل لم يزل» (الفصل، ج١، ص١٩–٢٠).

وبالتالي فلا أساس له كوجود، وما دام موجودًا من عدم فإنه يصير لا محالة إلى عدم، وبالتالي يؤدي القول بالخلق من عدم إلى الفناء إلى العدم، فيصبح العدم أساس الوجود في البداية والنهاية، ويصبح على نقيض الله الموصوف بأنه موجود، والذي يرمي الدليل إثباته. فقد العالم استقلاله في شعورنا القومي، وغذى ذلك موقف الصوفية منه عندما أصبح التصوف أساس الأشعرية المتأخرة. ولم نستفد من ميزات الخلق من العدم وهي الجدة والابتكار والإبداع، والتمايز الكيفي، واختلاف المستويات، ومحونا صفة الإنسان وانتزعناها منه ونسبناها إلى «الله» مما يكشف عن عجز الإنسان عن الخلق وتعويض هذا العجز عن طريق نسبتها إلى الموجود الكامل وتحققها فيه، لم تعد اليوم مخاطر من قِدَم العالم، فلا يوجد أحد ينكر أن «الله» موجود، أو يثبت أن العالم قديم كما يتصور القدماء لا خالق ولا صانع له، وُجد من شيء مسبق، فقد كسب القدماء المعركة، وما زالت آثار انتصارهم موروثة. لا توجد ديانات أو ملل قديمة يُخشى منها. هنا أيديولوجيات مشابهة للمادية القديمة، وهناك فلسفات علوم ولكنها مدعمة بالعلم ولا تمثل خطرًا على وجدان المعاصرين، بل إنه يمكن التعرف على مميزاتها وإدراك آثارها، فهي ترد الاعتبار إلى العالم المفقود، وتملأ الوعي الفارغ، وتعيد العالم إلى بؤرة الشعور واهتمام الإنسان، فيصبح الإنسان ميدانًا للنشاط، ويجد الإنسان العالم بعد أن فقده، ويعمل فيه بعد أن انعزل عنه، ويدخل إليه بعد أن خرج منه. كما تبعث فيه الفكر العلمي الكمي القائم على الاتصال حتى يتطبع به، ويجد الصلة بين العلة والمعلول، والعلاقة بين التقدم والتأخر. تجعل «الله» قريبًا من العالم، عاملًا فيه، داخلًا إليه، فتعيد إلى الله فاعليته في العالم كما أعادت النشاط إلى الإنسان. ترد الاعتبار إلى المادة وأنها ليست مضادة للروح بل متحدة بها، فتحيا المادة ويعود إلى الروح مضمونها.

(٤) دليل الجوهر الفرد

ودليل الجوهر الفرد صياغة أخرى لدليل الحدوث، وأقل منه ظهورًا في المؤلفات الكلامية، وكأنه تفريع صغير على دليل الحدوث. ويتم عرضه في مبحث الوجود أكثر مما يتم عرضه في أدلة إثبات الصانع في موضوع الذات.[٧٤] ومن مميزاته أنه دليل علمي، يجعل الشعور

---

[٧٤] يصوغه ابن رشد في مقدمتين ونتيجة على النحو الآتي: (أ) تتركب الأجسام من أجزاء لا تتجزأ. (ب) الجزء الذي لا يتجزأ محدث. (ج) الأجسام محدثة (مناهج الأدلة، ص١٣٥). ويتفق عليه الأشاعرة

في موقف طبيعي من العالم من أجل نشأة العلم عن طريق البحث عن الجزئيات واتِّباع منهج التحليل والتدقيق حتى الوصول إلى الجزء الذي لا يتجزأ، وقد كان هذا الدليل أحد مصادر نظرية الذرة عند القدماء، ولكن ماذا يُقال أمام العلم الحديث الغربي الآن الذي يجعل الجزء الذي لا يتجزأ يتجزأُ إلى جزئيات بالفعل، وأنه يمكن التجزئة إلى ما لا نهاية، ثم يتحول الكم إلى كيف والمادة إلى طاقة؟ ولكن عيوب الدليل أكثر من مميزاته، فهو يقوم على وهم خاطئ لا وجود له لا في الذهن ولا في الواقع، فالشيء لا ينقسم إلا بالوهم والافتراض والخيال. الشيء واحد، جزء واحد أو كل واحد لا ينقسم إلا افتراضًا ولا يمكن قسمته بالفعل إلى قسمين، وكل قسم إلى قسمين، فذاك يستحيل عملًا نظرًا لوجود أقسام صغيرة يصعب قسمتها حتى ولو بأساليب العلم الغربي الحديث. هو افتراض عقلي خالص لا وجود له بالفعل، قائم على إبراز مشكلة الجوهر الفرد الذي لا ينقسم، ومِنْ ثَمَّ يحتاج في تبرير وجوده إلى غيره وكأن القسمة تعدمه، فإن استعصى عليه احتاج إلى تبرير لوجوده! وقسمة الشيء إلى شيئين ثم قسمة كل شيء منهما إلى شيئين إلى ما لا نهاية افتراض عقلي خالص. الشيء لا ينقسم، وإن انقسم يكون شيئين، ولا يمكن القسمة بالفعل حتى يتم الوصول إلى المتناهي في الصغر. كل ذلك تمرين عقلي لمتدين يركب ذاته حتى يسمح له بإثبات جوهر فرد يقدر على قسمته، ومِنْ ثَمَّ يحتاج لتبرير وجوده إلى غيره. الغير عنده حل لكل المسائل إلا الذات. ولا تفهم الأمور بالرجوع إلى الذات بل بالرجوع إلى الغير وهو ما ترسب في وجداننا القومي حتى الآن بالاعتماد على الغير لا على الذات، وباستبعاد الحلول الذاتية وإلقاء التبعة على الآخرين. وما المانع أن تستمر القسمة افتراضًا إلى ما لا نهاية حتى نصل إلى المتناهي في الصغر الذي ينقسم إلى ما لا نهاية؟ فالموضوع باقٍ إلى الأبد طالما له ثقل حتى ولو تحول إلى طاقة كما هو الحال في العلم الحديث الغربي، فالطاقة لها ثقل. ولو انقسم بالفعل فإن الشيء لا يصبح شيئًا. لو انقسم الإنسان إلى نصفين فإنه لا يكون إنسانًا ولو انقسمت الشجرة إلى قسمين فإنها لا تكون شيئًا. يأخذ الشيء معنًى جديدًا ويصبح شيئًا جديدًا مخالفًا للأول. لكل شيء وحدته ومعناه وبناؤه واسمه. الشيء لا يعني الجماد بالضرورة، بل قد يعني الشيء الحي الذي يدل على معنى وحقيقة. وإن افتراض الجزء الذي لا يتجزأ حتى ولو كان موجودًا بالفعل لا يثير بالضرورة سؤال النشأة

والمعتزلة بالرغم من اختلافها في عدد الأجزاء بين الواحد والجزأين والستة والثمانية والعشرة والست وثلاثين جزءًا (الشامل، ص١٥٧–١٦٠).

عن طريق البحث عن علة مشخصة تكون هي سبب وجوده. قد يكون هو سبب وجوده من نفسه، وسبب نشأته من نفسه، موجود في الطبيعة، وجوده من ذاته، وأن يكون به نوع من وجوب الوجود. وسؤال النشأة نفسه سؤال ديني وليس سؤالًا عقليًّا يقوم على أن لكل معلول علة، في حين أن المعلول يمكن البحث فيه عن قوانين حركته الخاصة من أجل معرفتها والسيطرة عليها واستخدامها في الحياة العملية دون طرح سؤال النشأة.[٧٥] وبالتالي يكمن خطأ الدليل في الانتقال من القسمة إلى السببية. فعلى فرض الوصول إلى جزء لا يتجزأ فلماذا يستدل منه إلى أنه يحتاج لتبرير وجوده إلى غيره، إلى قدرة أعظم منه هي قدرة «الله». وأيهما أولى إثبات وجود الله القادر عن طريق الجزء الذي لا يتجزأ والمتناهي في الصغر أم عن طريق المتناهي في الكبر حتى يكون جديرًا بإثبات قدرة الله؟ فالقدرة على الأكبر أجدر بالإثبات من القدرة على الأصغر. وحتى على افتراض أن سؤال النشأة سؤال شرعي، فإن الدليل يثبت أن الجزء الذي لا يتجزأ له صانع وله علة دون أن يثبت بالضرورة أن هذه العلة هو «الله». يحتوي الدليل إذن على حلقة مفقودة، وخطوة لم تتم، وقفزة شعورية، وهو الانتقال من الصانع إلى «الله» أو من العلة إلى «الله». كما يثبت الدليل «الله» خارج العالم، وخارج الأشياء، متقدِّمًا عليها، سابقًا لها، أفضل منها. وهي نظرة متطهرة لله تفصله عن العالم، تجعل العالم أقل منه مرتبة مما يسهل بعدها الوقوع في التصوف والإشراق من ناحية «الله» وفي المادية أو العدمية من جانب العالم. وقد يوحي في الظاهر أنه يثبت «الله» متصلًا بالعالم ولكن تقتصر وظيفته على تفسير نشأة العالم، وهذا إقلال من قدرته كما يتصوره المتكلمون.[٧٦] وما المانع أن يكون التسلسل إلى ما لا نهاية أو أن يكون التسلسل عن طريق الدور؟ لماذا يجب الوقوف بالضرورة إلى واجب ذاته ليس ممكنًا، وأن يقف خط التسلسل أو أن يكون بين العلة والمعلول أثر متبادل، كل منهما علة للآخر ومعلولًا له؟ يبدو أن الفكر الديني هنا لم يصل بعد إلى درجة كافية من العقلانية وظل أسير الوجدان الديني. إن مفاهيم الوجود بالذات والوجود بالغير، وهما أساس الاستدلال في البراهين على وجود الله، كلها مفاهيم تعكس الصراع بين الفكر

[٧٥] هذا هو معنى أحد الاعتراضات الموجهة لمسلك بعض المتأخرين، وهو جواز أن تكون العلة التامة هو الممكن نفسه (المواقف، ص٢٦٧).

[٧٦] وهذا هو معنى اعتراض أن علة المجموع قد لا تشعر بالتناهي (المواقف، ص٢٦٧).

الديني والفكر العلمي، فالفكر العلمي يقوم على الوجود بالذات وتفسير الشيء من داخله في حين يقوم الفكر الديني على الوجود بالغير وتفسير الشيء من خارجه، وهو التفسير الذي سرعان ما يتحول إلى موقف سياسي واجتماعي بتفسير كل شيء في المجتمع من خارجه، مظاهرة شعبية ضد النظام بفعل المندسين والعملاء أو اعتبار الشعب كله موجودًا بغيره في حين يكون الحاكم هو الموجود بذاته. إن هذه المفاهيم كلها مفاهيم اعتبارية تعبر عن مطلب شعوري وليس لها أي أساس في الواقع، فالواجب بالذات والواجب بالغير، والممكن، والقديم، والحادث، كلها مفاهيم إنسانية يسقطها الإنسان على الواقع حتى يفهمه من أجل التكيف المعرفي مع العلم كي يصبح العالم مفهومًا فيعيش الإنسان فيه مدركًا فاهمًا في عالم يحكمه العقل وتصدق عليه المفاهيم. الواجب في الحقيقة هو الواجب الأخلاقي، والممكن هي قدرة الإنسان على الفعل، والقديم هو العمق التاريخي للإنسان، والحادث هي الجدة والمعاصرة، والموجود بذاته هو الشعور بالاستقلال، والموجود بغيره هو الشعور بالتبعية. ويكشف أي دليل على إثبات وجود «الله» على وعي مزيف، فالغاية في الظاهر تبدو إثبات تناهي الأجسام، وهي غاية إلهية مقلوبة على الطبيعة أي إثبات لا تناهي «الله».[٧٧] والوعي الشرعي بالعالم هو القادر على إعادة اللاتناهي إلى العالم دون البحث عن تعويض عنه وإجهاد العقل في البحث عن الدليل.

(٥) دليل الإمكان

ودليل الإمكان أقل شيوعًا من دليل الحدوث بالرغم من أنه يفيد نفس المعنى وله نفس البناء، إلا أنه ظهر عند المتأخرين بعد سيادة علوم الحكمة على علم أصول الدِّين، وهو مبني على أحكام العقل الثلاثة: الوجوب والامتناع والإمكان؛ لذلك كانت المعلومات الثلاثة: أقسام الواجب لذاته والممتنع لذاته والممكن لذاته، ومنها يتم الانتقال إلى أنواع الموجودات الثلاثة: الواجب والممكن والممتنع.[٧٨]

---

[٧٧] يرى القاضي عبد الجبار أنه يمكن إبطال الاستدلال على قِدَم الأجسام بأنها غير متناهية بإثبات الجزء الذي لا يتجزأ (المحيط، ص٣٥-٣٦).

[٧٨] يقول الآمدي: «القسمة العقلية حصرت المعلومات في ثلاثة أقسام: واجب لذاته، وممتنع لذاته، وممكن لذاته، فالعالم إمَّا أن يكون موجودًا أو ممتنعًا أو ممكنًا» (غاية المرام، ص٢٥٠–٢٥٢).

وللدليل صياغات بسيطة وأخرى مركبة. فمن الصياغات البسيطة يعطي القدماء ثلاثًا:[٧٩] الأولى لما ثبت أن العالم ما كان موجودًا ثم صار موجودًا، فحقيقة العالم قابلة للعدم وقابلة للوجود. وكل ما كان كذلك فرجحان وجوده على عدمه لأجل ترجيح مرجح فثبت أن وجود العالم محتاج إلى مؤثر وموجد، والحقيقة أن هذا الدليل به عيوب ثلاثة رئيسية: الأولى أنه يشكك في وجود العالم ثم يوقن به عن طريق الإيمان بأنه كان معدومًا ثم وُجد بافتراض الخلق. ومن الناحية العقلية الصرفة ودون اعتبار لأية مسلمات دينية سابقة نحن لا ندري هل كان العلم غير موجود ثم وُجد أم لا، فنحن نولد في عالم موجود، ونشب فيه، ونعمل في العالم، ونمارس نشاطنا فيه. إنما افتراض عدم وجوده ثم وجوده افتراض ناتج عن الإيمان من نظرية الخلق التي تفترض وجود الله السابق على العالم وأن العدم هو الأساس، وأن الوجود منبثق من العدم، وهذه هي العدمية المحضة، وكأن الموقف الإيماني والموقف العدمي واحد. والثاني هو افتراض فناء العالم وتحويله إلى عدم بعد أن وجد من عدم، وهو افتراض ناتج أيضًا عن مسلمة دينية هي عقيدة الفناء وليس برهانًا عقليًّا. نحن نعيش في العالم، ويتركه الآخرون، ولا يتوقف نشاطنا فيه بدليل فعلنا المستمر من خلال الأفكار والأفعال والآثار التي نتركها. نحن نرى الناس يغيبون عنه، ولكن لم يشاهد أحد فناء العالم، أي أنه عدم بعد وجوده. والثالث هو أن إيجاد سبب أو مرجح للوجود لا يكون بالضرورة عن طريق مرجح خارجي، بل يمكن أن يكون عن طريق سبب داخلي، هذا على افتراض صحة الانتقال والتحول من العدم إلى الوجود.

والصياغة الثانية هي أن الموجودات إمَّا واجب الوجود أو ممكن الوجود أو البعض واجب والبعض ممكن، واستحالة أن يكون الكل واجبًا نظرًا لاستحالة أكثر من واجب وجود واحد، واستحالة أن يكون الكل ممكنًا لحاجة الممكن إلى الواجب، والحقيقة أن قسمة الواجب والممكن قسمة إيمانية خالصة، عاطفة دينية صرفة يقوم العقل بتنظيرها عن طريق التمييز بين مستويات في علاقة رأسية بين الأكثر شرفًا والأقل شرفًا. واجب الوجود مجرد مطلب أخلاقي، ونزوع نفسي نحو غاية، وحاجة إنسانية وتطلع إلى الكمال الذي لم يتحقق، وكل شيء أمامنا واجب أو ممكن مثل الجوهر والعرض والقديم والحادث، واجب لأنه موجود أمامنا باستمرار، وممكن لأنه يتغير ويتقلب، فلا استحالة هناك أن تكون كل

[٧٩] يعرض الرازي لهذه الصيغ البسيطة للدليل في المسائل، ص٣٤٠–٣٤٢.

الموجودات واجبة وممكنة في آن واحد دون قسمة من صنع الإيمان العقلي. وقد تكون كل الموجودات ممكنة لأنها قابلة للتحقيق والتغير من خلال الفعل والنشاط الإنساني، أي بدافع الوجوب الأخلاقي، فالدليل لا يثبت وجودًا واجبًا خارجًا عن العالم، بل يصف عملية التحقق ومسار النشاط الإنساني من الوجوب إلى الإمكان ومن الإمكان إلى الوجوب.

والصياغة الثالثة أن الأجسام متماثلة في الجسمية مختلفة في الصفات، وسبب الاختلاف ليس جسمًا؛ لاستحالة التسلسل إلى ما لا نهاية، والمؤثر ليس بالطبع والإيجاد بل بالقصد والاختيار؛ لأن الطبع واحد ولا يختلف، إذن هو بالقصد والاختيار. والحقيقة أن سبب التشابه والاختلاف بين الأجسام قد تكون الأجسام ذاتها وتراكيبها وطبائعها، أي أنه يرجع إلى الطبع وإلى قوانين الطبيعة وليس إلى القصد والاختيار، فالاختيار مقولة إنسانية تعبر عن حرية الأفعال يسقطها المتكلم الأشعري على الطبيعة، ثم يتنازل عنها بعد ذلك ويعزوها إلى المطلوب إثباته، وبالتالي يحيل الدليل من مستوى الطبيعة إلى مستوى خلق الأفعال.

وتتفاوت الصيغ المركبة بين الدليل الموجز في مقدمتين أو المفصل في ثلاث مقدمات، تثبت المقدمة الثالثة بثلاث مقدمات أخرى، أو المفصل في أربع طرق، كل منها دليل بحد ذاته على انفراد، فالصيغة المزدوجة من مقدمتين، هي: (أ) العالم بجميع ما فيه جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه. (ب) الجائز محدث، وله محدث، أي فاعل صيره بأحد الجائزين أولى منه بالآخر.[٨٠] والصيغة الثلاثية المفصلة، هي: (أ) العالم متغير ومتكثر. (ب) وكل متكثر ومتغير فهو ممكن الوجود بذاته. (ج) إذن وجود العالم بإيجاد غيره، وذلك الغير يستحيل أن يكون مرجِّحًا لثلاثة أوجه: (١) أن الوجود والذات لا اختلاف فيهما بين موجود وموجود. (٢) أن الجائزات بأسرها متماثلة من حيث هي جائزة. (٣) أن الواجب بذاته مهما كان بينه وبين الموجب مناسبة أو تعلق ما، لم يقضِ العقل بصدور أحدهما عن الآخر. أمَّا الصيغة الرباعية المتأخرة، فإنها تقوم على مبحث الجوهر والأعراض والاستدلال منهما إلى إثبات الصانع إمَّا بالحدوث أو الإمكان. والحقيقة أنه بنائي ثنائي وإنما الخلاف في اللفظ، فالحدوث هو الإمكان ولكن بلفظين مختلفتين، الأول من الطبيعة والثاني من ما بعد الطبيعة. وهو نفس التقسيم الرباعي عندما يستبدل لفظ الذات بلفظ الجسم، وبالتالي تكون الاحتمالات أربعة: الأوَّل إمكان الذوات، والثاني حدوث الذوات،

---

[٨٠] انظر مناهج الأدلة، ص١٤٤–١٤٩.

والثالث إمكان الصفات، والرابع حدوث الصفات.[٨١] والطريقة الأولى وهي الاستدلال بحدوث الأجسام طريقة الخليل في القرآن مما يدل على أنه لا شأن له بالحضارات المجاورة أو بأقوال الحكماء،[٨٢] وهي مركبة من مقدمتين، الأولى أن العالم محدث والثانية أن كل محدث له محدث. وبالتالي يكون هو محدث الأعراض بدليل انقلاب النطفة علقة ثم مضغة ثم لحمًا ودمًا، ولا بد من مؤثر وهو ليس الإنسان أو أبويه. والحقيقة أن الاعتراض على الدليل موجود عند القدماء وهو: «لم لا يجوز أن يكون المؤثر هو القوة المولدة المركوزة في النطفة»؟ والرد بضرورة الشعور والاختيار والقصد لا يستدعي بالضرورة وجود كائن مشخص، إذ يمكن أن تكون الطبيعة واعية من خلال الغائية والقصدية. والطريقة الثانية الاستدلال بالإمكان كما تم من قبل الاستدلال بالحدوث للأجسام. والطريقة الثالثة الاستدلال بحدوث الأعراض وإقامة الدليل على أنه واجب الوجود، ويستحيل أن يكون أكثر من واحد وأن نشاهد الأجسام كثرة ممكنة وكل ممكن له مؤثر. والطريقة الرابعة الاستدلال بإمكان الأعراض فالأجسام متساوية في الجسمية مختلفة في الصفات واختلافها لا يعود إلى الجسمية بل في حاجة إلى مؤثر.

والحقيقة أن دليل الإمكان له بعض المميزات كما لدليل الحدوث، إذ يعتمد على الإمكانية وهي جوهر الحياة. فالإمكانية تعني الفعل بالقوة، الشيء قبل التحقق، الكمون، الخصب، النماء، ويوحي بالطبيعة في الظهور والطفرة والتطور والازدهار من خلال الفعل والجهد والعمل. فالعالم ممكن، أي أنه قابل للفعل، يظهر وينمو، حياة وأمل، غاية وهدف، قصد واتجاه، تحقق ونشاط. كما يقوم على نظرية عقلية ممكنة هي نظرية أحكام العقل الثلاثة: الوجوب والإمكان والاستحالة، وهي نظرية يصعب نقدها لأنها تعتمد على طبيعة العقل وبناء الفكر البشري، وبالتالي فهي بديهية يمكن لكل إنسان أن يعقلها وأن يطبقها، لا فرق بين دين ودين، وعقيدة وعقيدة. وإذا كان الإمكان يعني التغير، والتغير مشاهد بالحس، اعتمد الدليل أيضًا على شهادة الحس بالإضافة إلى أوائل العقول.

ومع ذلك فللدليل عيوب كثيرة، منها ما هو خاص بالمنطق، ومنها ما يتعلق بالطبيعة والفكر العلمي، ومنها ما يرتبط بالدين والفكر اللاهوتي. فمن حيث منطق الدليل لا يمكن

[٨١] يقول الرازي: «قد عرفت أن العالم إمَّا جوهر وإمَّا أعراض، وقد يستدل بكل واحد منهما على وجود الصانع إمَّا بإمكانه أو حدوثه، فهذه وجوه أربعة» (المحصل، ص١٠٦–١٠٨؛ معالم أصول الدِّين، ص٢٦–٢٩؛ المواقف، ص٢٢٦).

[٨٢] هو الدليل الذي ينتهي فيه إبراهيم بقوله: «لا أحب الآفلين.»

إثبات تصور ميتافيزيقي مثل إمكان العالم بمشاهدات حسية مثل الأعراض وأن العالم مركب. فنوع المقدمات لا بد وأن يتفق مع نوع النتائج، وأن يبقى الاستدلال على نفس المستوى من الحكم. كما أن شهادة الحس بأن الأجسام متماثلة تنتهي أيضًا إلى أن الأجسام مختلفة، وبالتالي لا تكون شهادة حس كاملة بل ابتسار لها، ورؤية جزئية، شهادة حس تقوم على وجهة نظر موجهة بموقف إيماني انفعالي وجداني. إن العالم يمكن أن يرى ليس فقط على أنه مركب وكثير، بل أيضًا على أنه بسيط وواحد، كلاهما ممكن. بل إن الثاني أقرب إلى الميتافيزيقا، وبالتالي يتفق مع نوع النتائج المطلوبة. ولا يمكن الانتقال من مقدمة عن الإمكان إلى نتيجة عن الحدوث؛ لأن الإمكان والحدوث لفظان مترادفان يشيران إلى نفس المعنى، الأوَّل لفظ ميتافيزيقي، والثاني فيزيقي. إن أقصى ما يمكن أن يشير إليه الدليل هو حاجة الذهن إلى نقطة بداية مطلقة أو ما يُسَمَّى بواجب الوجود، وهو ما يعبر عن حاجة معرفية خالصة، وهي البداية بالأوليات والمصادرات كأساس لأي نسق دون تشخيص لها في موجودات مشخصة. هي وظيفة معرفية وليست حقائق أنطولوجية. ومِنْ ثَمَّ كانت ضرورة النهاية إلى واجب مطلق تضع نهاية للعالم وللذهن معًا، ويستحيل معها تصور تقدم مستمر إلى الأمام مما يوقف الشعور الإنساني وهو على عكس ما يهدف إليه التعالي الذي يعني التقدم المستمر، والتجاوز، وعدم الوقوف عند صياغات أخيرة لأية ماهية وإلا وقعنا في القطعية والمذهبية وخلطنا بين العلم كبحث مستمر وأحد مراحله وصياغاته. تعني الضرورة على هذا النحو في الدليل الانتهاء إلى نقطة معينة ليس بعدها شيء، صياغة أخيرة، وبالتالي إعلان العجز والتسليم، وإلقاء السلاح والتوقف، على عكس التسلسل إلى ما لا نهاية الذي يفيد التعالي المستمر والتجاوز الدائم. وما زال الدليل يقوم على برهان الخلف، أي أنه دليل سلبي بمعنى أنه يبطل الاحتمالات كلها إلا احتمالًا واحدًا، فيثبت نظرًا لبطلان غيره، وهو أقل يقينًا من الدليل المثبت للشيء وليس للناهي عن ضده. وقد لا يكون الحصر شاملًا، وقد لا يكون النفي للاحتمالات كلها نفيًا، كما تبدو بعض المفاهيم متناقضة مثل مفهوم ممكن الوجود، فليس هناك ممكن لذاته بل ممكن بغيره أو واجب بغيره، فالذات تعني الاستقلال في حين يعني الممكن التبعية للغير.

ويكشف الدليل عن زحزحة الفكر الطبيعي العلمي جانبًا لحساب الفكر الديني. يقوم الدليل على القسمة التي تكشف بدورها عن ثنائية متطهرة كقناع للإيمان الديني التقليدي، وبالتالي توضع المستويات الثلاثة في وضع رأسي أعلاها الواجب وأقلها المستحيل وأوسطها الإمكان. في حين أن الفكر العلمي لا ينقسم بل يحلل، ولا يرتب ويفرق بل يداخل ويجمع،

وتتسلسل فيه الأمور تسلسلًا دائريًّا إلى ما لا نهاية، فالشيء يكون علةً ومعلولًا، أثرًا ومؤثرًا، فاعلًا ومنفعلًا. الطبيعة متداخلة، وحدة عضوية واحدة دون ما حاجة إلى الخروج عليها. التفكير العلمي دائري في مقابل التفكير الطولي الديني. الدليل كله إيمان عقلي مقنع. فكل شيء في هذا العلم ممكن إنما هو نتيجة مقلوبة لحكم إيمان مسبق بأن «الله» واجب الوجود، ثم لزم ضرورة بعد ذلك أن كل ما سواه فهو ممكن، وأن الله واجب الوجود تجريد عقلي لموقف إيماني يقوم على التسليم بوجود «الله». وقد تمت استعارة لفظ فلسفي هو واجب الوجود في مرحلة غزو علوم الحكمة لعلم أصول الدِّين نظرًا لأنها أكثر عقلانيةً وإحكامًا. بل إن مقولتي الواجب بذاته، والواجب بغيره، أي الممكن، مقولتان دينيتان تكشفان عن العلاقة التقليدية بين «الله» والعالم. «الله» هو الموجود بذاته، والعالم هو الموجود بغيره، وهو مجرد تغير لفظي للدلالة على مستوى أعم وأكثر تجريدًا. وخطورة هاتين المقولتين عندما تتحولان في ميدان الاجتماع والسياسة لتحدثا نوعين من العلاقة، علاقة الاستقلال وعلاقة التبعية. كما تتحول صلة الله بالعالم إلى صلة الحاكم بالمحكوم، فيصبح الحاكم موجودًا بذاته، والمحكوم موجودًا بغيره، الحاكم مستقل، والمحكوم تابع. فلا ينتهي هذا الدليل فقط إلى القضاء على استقلال الطبيعة وحتمية قوانينها بل يجعل العالم كله، الطبيعي والمجتمع، خاضعًا لسلطان قاهر. ويحتوي الدليل على قدر كبير من التشخيص، وإسقاط البعد الإنساني على الطبيعة و«الله» معًا كما يبدو ذلك من ألفاظ حاجة واحتياج، ومرجح وترجيح، وقصد وغاية. يقوم الدليل إذن على التشبيه ويكشف عن موقف وجداني خالص في عبارات مثل: لا بد، حاجة الأثر إلى مؤثر، حاجة التخصيص إلى مخصص، حاجة الممكن إلى واجب، وهي علاقة الاحتياج والعوز والتبعية، وتنتقل إلى العلاقات الاجتماعية على هذا النمط فتنشأ علاقات الاحتياج والتبعية بالرغم مما يبدو على الدليل من تجريد وطابع ميتافيزيقي. يكشف الدليل عن الجانب الوجداني في الإنسان بمفاهيم الاحتياج، والافتقار، والترجيح، والاشتراك، والاقتضاء، والتأثير، والتخصيص، والمشابهة، والاستفادة، والقدرة، والإرادة، والصدور، والنقص، والكمال.[٨٣] إن احتياج الممكن إلى مخصص وجعل المحتاج دون المحتاج إليه افتراض تشخيصي محض، مجرد إثارة غبار من أجل إزالته فيما بعد، ووضع مسألة من أجل حلها، وبالتالي فهو تمرين عقلي يقوم على أساس وجداني لإقناع النفس والتكيف مع الذات، تكيف العقل مع الوجدان حتى يصير العالم مفهومًا. الأشياء

[٨٣] ذلك واضح عند الآمدي بصورة خاصة (غاية المرام، ص٩–٢٣، ص٢٥٠–٢٥٢).

على ما هي عليه بالطبيعة، وتحولات الشيء تخضع لقانون طبيعي، بالتفاعلات الداخلية وليس بأسباب الخارجية، والتعليل الذاتي أكثر علمية من التعليل بالآخر. يكشف الدليل عن علاقات قوى بين الطرفين،[٨٤] ولماذا الخشية من الإيجاد بالذات؟ ولماذا يكون الإيجاد بالعلة الخارجية؟ لماذا لا يكون الشيء سبب وجوده؟ لماذا يكون وجودي مستمدًّا من غيري؟ بل إن الدليل لم يحرص على التنزيه، وحوَّل الوجود بذاته إلى كائن ممسوح لا غاية له ولا هدف ولا قصد إمعانًا في التنزيه ونفي جميع مظاهر النقص الإنساني كالاحتياج والافتقار، فانقلب إلى الضد، وهو نفي القصد والغائية، وبالتالي الانتهاء إلى الموت، فكيف يمكن الترجيح دون قصد أو غاية؟ وكيف يتم استبعاد الاحتمال المرجوح؟ ولماذا يتم استبعاده إن كان ممكنًا؟ ولماذا لا يكون الترجيح اختيارًا طبقًا للحرية أو للصلاح والأصلح وليس مجرد عشوائية لا قصد فيها ولا غاية؟ إن افتراض الشيء على غير ما هو عليه افتراض يقوم على الرغبة في تدمير العالم، ونفي أوضاعه، وتحيل إمكانيات لا وجود لها، فالشيء لا يمكن إلا أن يكون على ما هو عليه، فلا يصبح البرغوث فيلًا أو الفيل برغوثًا. ليس العالم ممكنًا بهذا المعنى الذي يدمره. فإذا كان الممكن هو أن يكون الشيء على غير ما هو عليه فليس المحيط ممكنًا؛ لأنه لا يمكن أن يكون على غير ما هو عليه فيصبح يابسًا. وليس الجبل الشاهق ممكنًا لأنه لا يمكن أن يكون على غير ما هو عليه فيصبح هوة سحيقة في باطن الأرض. إذا كان الممكن هو ما سوى «الله» فإن العالم ليس ممكنًا لأنه لا يمكن أن يكون على غير ما هو عليه، ويصبح «الله»! لا السماء ولا الأرض، ولا الشمس ولا القمر، ولا النجوم ولا الكواكب بممكنات، أي أن تكون على غير ما هي عليه، وإلا اصطدمنا بقوانين الطبيعة الثابتة وبأوائل العقول وبمبادئ الميتافيزيقا وفي مقدمتها مبدأ الهوية، وهو أن يكون الشيء هو هو وليس غيره، ومبدأ الاختلاف وهو أن يكون الشيء هو غيره، ومبدأ الثالث المرفوع وهو استحالة وجود وسط بينهما، فالشيء لا يمكن أن يكون ذاته وغيره في آن واحد. قد يكشف الدليل على هذا النحو عن انفعال ديني، وتمنٍ لعاجز، ورغبة مكبوتة لتغيير الواقع في الخيال

[٨٤] ويتضح ذلك أيضًا في خاتمة الدليل عند الآمدي بقوله: «ولا محالة أن الباري متفرد بحقيقته عن جميع المناسبات والتعليقات، فإيجاده لغيره بالذات لا يكون معقولًا، فإذًا قد امتنع الإيجاد بالذات وتعين أن يكون بصفة زائدة بها التخصيص وهي المعنى بالإرادة. ومع ذلك فلا يلزم القول بلزوم القِدَم» (غاية المرام، ص٢٥٠–٢٥٧). وأيضًا قوله: «القول بوجوب وجود موجود، وجود له ذاته، غير مفتقر إلى ما يسند وجوده إليه، وكل ما سواه فوجوده متوقف في إبداعه عليه» (غاية المرام، ص٩).

والوهم، وليس في الواقع بالفعل. بل إن الدليل كله يصطدم في نهاية الأمر بما تواجهه الأدلة جميعًا من نقص في بيان كيفية الانتقال من عالم الأذهان إلى عالم الأعيان، من أحكام العقل الثلاثة، وهي أمور اعتبارية صرفة كما بان ذلك من «ميتافيزيقا الوجود» في نظرية الوجود إلى واجب الوجود بالفعل. يقوم الدليل إذن على حجة أنطولوجية كافتراض مسبق. فهو ليس دليلًا أولانيًّا بسيطًا؛ لأنه يعتمد على دليل آخر متضمن فيه وهو الدليل الأنطولوجي. وتظهر هذه الصعوبة في وصف أحكام العقل الثلاثة: هل هي قسمة للمعلومات، وهو ما يبدو من الدليل، أو قسمة الموجودات؟ وما الدليل على التوحيد بين المعلومات والموجودات إلا افتراض الدليل الأنطولوجي.[٨٥]

(٦) نقد الأدلة

هناك انتقادات عامة للأدلة كلها تقوم على إبطال التسلسل إلى ما لا نهاية، وعلى ضعف منطق الاستدلال، وعلى نوع المفاهيم والتصورات المستعملة إسقاطًا للمفاهيم الإنسانية على الطبيعة لاحظ القدماء بعضها ورأى المحدثون البعض الآخر. فمن حيث منطق الاستدلال، تقوم الأدلة كلها على بطلان الدور والتسلسل مع أن كليهما ممكن. فالدور هو التفكير العلمي، أي تبادل الأثر بين العلة والمعلول. فقد يكون الشيء علة نفسه، علةً ومعلولًا في آن واحد. السحاب علة للماء، والماء علة للسحاب، وهو المثل المشهور مثل «الدجاجة والبيضة»، فلا وجود لدجاجة أولى أو لبيضة أولى. كما أن التسلسل ما لا نهاية لا يستحيل سواء من الأوَّل الذي ينتهي بضرورة وجود علة أولى أو من الآخر الذي ينتهي بضرورة موجود أول. فذلك هو الفكر الديني في أقصى درجة من التجريد قبل أن يتحول إلى فكر علمي. ولماذا التفكير بطريقة الرجوع إلى الوراء للبحث عن العلة مرات عديدة وضرورة التوقف في التسلسل إلى علة مخالفة في الطبيعة والكمال لكل العلل؟ وحتى على فرض أن هناك

---

[٨٥] يشعر الآمدي بهذه الحاجة قائلًا: «المستحيل هو القول بأن لا نهاية فيما له وجود عيني، وهو في تعينه أمر حقيقي، فلا أثر له في القدح. فإن من نظر بعين التحقيق وأمعن في التحديق علم أن هذه الأمور وإن كانت تقديرية ومعاني تجويزية وأنه لا وجود لها في الأعيان فلا بد لها من تحقيق وجود في الأذهان» (غاية المرام، ص١٢–١٣). ويقول أيضًا: «والدليل يعتمد على الخيال وتصور للتناهي واللاتناهي، يعتمد على التقديرات الوهمية والتجويزية الخيالية.» وينتهي قائلًا: «القسمة العقلية حصرت المعلومات في ثلاثة أقسام … أي أننا في عالم الأذهان وليس في عالم الأعيان» (غاية المرام، ص٥٠–٢٥٣).

تسلسلًا إلى ما لا نهاية، فلماذا يكون التسلسل دائمًا طوليًّا في خط مستقيم وليس دائريًّا، فتكون العلة اللاحقة علة للسابقة والعلة السابقة علة للاحقة دون أن يكون هناك سبب مطلق أو لحق مطلق؟ يبدو أن الفكر الديني فكر طولي تراجعي، في حين أن الفكر العلمي فكر دائري تقدمي.[٨٦] ولماذا يكون التسلسل إلى ما لا نهاية مرفوضًا؟ إنه يمكن الذهاب إلى العلل المباشرة، ثم إلى العلل الأولى دون أدنى حرج علمي، وتكون صورية العلم بقدر البحث عن علل أولى للعلل المباشرة. بل إن التسلسل إلى ما لا نهاية يكون باعثًا مستمرًّا على تقدم العلم في حين أن الوقوف عند علة مفترضة بالقفز عن طريق القلب يوقف العلم. فما دام العلم قد وصل إليها ففيم العلم بعد ذلك؟ الحجة عن طريق التسلسل إلى ما لا نهاية حجة عاطفية خالصة؛ لأن اللانهائي صياغة عقلية لعواطف التأليه، حتى إذا كان الأمر متعلقًا بالرياضيات أو الطبيعة أو ما بعد الطبيعية.[٨٧] كما يستحيل العلم «بالله» عن طريق إبطال الدور والتسلسل إلى ما لا نهاية؛ لأن ذلك إبطال للفكر العلمي، وإيقاف للفكر العقلاني عن تقدمه وتحوله إلى فكر علمي. فليس بديهيًّا تقدم المؤثر على الأثر أو العلة على المعلول. قد يؤثر الأثر في المؤثر، والمعلول في العلة، كما يؤثر الابن في الأب، والتلميذ في الأستاذ، والمنسوخ في الناسخ، والجديد في القديم، والحاضر في الماضي. هناك تبادل أثر وتأثر بين العلة والمعلول. وليست العلاقة من طرف واحد بل من طرفين. ليست أحادية الطرف بل مزدوجة الأطراف. هذه العلاقة الأحادية هي التي جعلت الفكر الديني كله يعطي الأولوية للعلة الأولى على العلة الثانية، و«لله» على العالم. وهي السبب التصوري الذي يجعل العلاقات الاجتماعية والسياسية ذات بُعد واحد، من الحاكم إلى المحكوم، ومن الرئيس إلى المرءوس، ومن الأعلى إلى الأدنى. وقد تنبه القدماء أيضًا إلى استحالة إثبات العلم بالله عن طريق إبطال التسلسل إلى ما لا نهاية.[٨٨] فإيقاف تسلسل العلل إلى علة أولى يوجب التناهي، وهو مضاد لتصور اللامتناهي، وبالتالي يكون تسلسل العلل إلى ما لا نهاية أقرب إلى تصور التوحيد. كما أن وقوف التسلسل إلى علة أولى وقوف تعسفي ليس له ما يبرره من عقل أو واقع أو مطلب إلا رغبة إيمانية لإثبات «الله» كموجود أول أو كعلة أولى. كما أنه خوف من المجهول، وعجز عن حساب اللامتناهي، وهو الحساب الذي برع فيه علماء

[٨٦] يعتمد الرازي خاصةً لإثبات دليل الحدوث على إبطال الدور والتسلسل (المحصل، ص١٠٨-١٠٩).

[٨٧] اللمع، ص٣٣-٣٤؛ الإبانة، ص٢٠؛ الإنصاف، ص٣٣.

[٨٨] ومنهم البيضاوي خاصة (طوالع الأنوار، ص١٥١-١٥٢).

الرياضة القدماء، وإيثار للسلامة، وارتكان للأمان. ولا يمكن إثبات تناهي العلل عن طريق التصور الدائري للمكان، أي التقاء الطرفين، فما زال التناهي يرمز إليه بالخط الممدود من الجهتين على مساحة مسطحة. ولا يتطلب تسلسل الممكنات إلى ما لا نهاية بالضرورة وجود واقع أول، فالإمكانيات لا نهاية لها. ويأتي تحقيقها بالفعل من داخل الإمكانية، وليس من خارجها. واعتبار الممكن في حاجة إلى غير ممكن، لا هو نفسه ولا داخلًا فيه، هو التصور الخارجي للعلاقة بين الواجب الممكن على نمط التصور الخارجي للعلاقة بين الله والعالم.

أمَّا بالنسبة لضعف منطق الاستدلال فيبدو في عدة موضوعات، منها أنه إذا وُجد دليلان في كل مسألة ينفي كل منهما الآخر فيبطل المطلوب إثباته.[٨٩] وقد برر القدماء ذلك برفض تكافؤ الأدلة، وبوجود دليلين أحدهما أقوى من الآخر فيبطل الدليل الضعيف أو ببطلان الدليلين معًا، ولا ينفي ذلك وجود الشيء. وذلك في الحقيقة معارض بمنطق الأصوليين بقاعدة «ما لا دليل عليه يجب نفيه». كما تقوم كثير من الاستدلالات على برهان الخلف، أي نفي النقيض حتى يثبت الشيء، وذلك مثل إثبات حدود العالم بنفي قدمه.[٩٠] وهو برهان سلبي يعتمد على شمول الحصر. فإن لم يكن حصر الاحتمالات شاملًا انهدم الدليل. ونفي العكس ليس إثباتًا للشيء بل نفي لضده فحسب. ولا بد للدليل أن يكون مثبتًا خاصةً ولو كانت هناك احتمالات أخرى لم تدخل في الحصر الأوَّل. طبقًا لقاعدة «ما لا دليل عليه يجب نفيه» فإنه إذا غاب الدليل المثبت وجب نفي الشيء. وعادةً ما يكون إثبات بطلان قول الخصم ضعيفًا، فدليل الحدوث لا يقضي على اعتراضات الخصم و«تفنيد مزاعم القائلين بقِدَم العالم».[٩١] كما أن اعتراضات الخصم ضد المطلوب إثباته تترك بلا رد. لقد عرف القدماء بعض الاعتراضات الأساسية ضد دليل الحدوث، ولكن سيادة الأشعرية طوت

---

[٨٩] يوضح الإيجي ذلك بقوله: «إن يوجد هنا في كل مسألة تراد مذهبان متقابلان فيردد بينهما ترديدًا مانعًا من الخلو ثم يبطل كل واحد منهما بدليل الآخر يلزم نفي القدر المشترك» (المواقف، ص٢٦٨).

[٩٠] الاقتصاد، ص١٩–٢١.

[٩١] يقول الآمدي: «وما اعتمد عليه أيضًا في هذا الباب، الجهابذة من المتكلمين وفضلاء المتقدمين المسلك المشهور والطريق المذكور وهو أنهم حصروا العالم في الجواهر والأعراض، ثم قصدوا لإثبات الحركة والسكون أوَّلًا ثم لبيان حدثها ثانيًا لبيان تناهيها ثالثًا ثم لبيان امتناع عرو الجواهر عنها رابعًا، ثم بنوا على ذلك أن العالم لا يسبق الحوادث، وكل ما لا يسبق الحوادث حادث. وهذه الطريقة وإن أمكن فيها بيان وجود الأعراض وكونها زائدة على الجواهر وإبطال القول بالكمون والانتقال فقد يصعب إقناع

هذه الاعتراضات في حيز النسيان، فالأشعرية لا يعترض عليها لأنها وحدت نفسها بالصواب، مع أن هذه الاعتراضات هي القادرة الآن على بعث الوجدان الفكري في شعورنا القومي.[٩٢]

وهناك نقائص منطقية استدلالية أخرى في قلب عملية الاستدلال،[٩٣] فمثلًا يكون السؤال عامًّا مثل: ما الدليل على أن للخلق خالقًا أو للعالم صانعًا؟ وتكون الإجابة خاصةً بتجربة التغير في الإنسان وأحواله. السؤال عن المخلوقات جميعها والإجابة عن تجربة واحدة. فهل يجوز الإجابة على سؤال عام بتجربة خاصة؟ هل يجوز على سؤال مبدأ إعطاء تجربة واقع؟ وكيف يمكن بعد ذلك التعميم والاطراد؟ وهل يثبت المبدأ بالتجربة. وإذا كان يسهل رد الأشعرية على ذلك لإنكارها صيغة العموم، فكيف يمكن مناقضة منطق الأصوليين الذي يثبت العموم؟ وإذا كان السؤال عن الأدلة على الخالق تكون الإجابة بنفي كون الإنسان خالقًا! والجواب غير السؤال، السؤال عن إثبات صفة لله والجواب عن نفيها عن غيره! هذا بالإضافة إلى ما يمثل ذلك من تعذيب للذات واتهام النفس بالعجز وتعويض ذلك بإثبات القدرة للغير. كما يقوم الدليل على إثبات الصانع قبل إثبات الصنع، والأولى إثبات الصنع أوَّلًا حتى يسهل بعد ذلك طلب إقامة الدليل على الصانع. ولا يغني عن ذلك اعتماد الأشعرية على أن الجدل يقوم على التسليم بأحد الافتراضات جدلًا. وفي كثير من الأحيان لا توجد حجج مقنعة عقلًا، بل توجد أدلة خطابية تعتمد على استهجان العامة من تصور بناء من غير بانٍ وكتابة من غير كاتب. وهو لجوء إلى البداهة الموجهة إلى الخصم

عرو جوهر عنها، بل وقد يصعب بيان حدث كل ما لا يعرى من الجوهر عنه في وجوده من الحركات والسكنات وحدوث الحركة وإن كان مسلمًا. فليس يلزم منه حدث ما بطل به من السكون، بل من الجائز أن يقول الخصم بقِدَمه وأنه لا أول له وفواته لا يدل على حدثه وإن دل على أنه لم يكن له ذلك لذاته» (غاية المرام، ص٢٦١–٢٦٣). لذلك يقيم الآمدي حجته على خطوتين: (أ) إبطال القوم بلزوم القِدَم. (ب) إثبات الحدوث بعد العدم (غاية المرام، ص٢٤٦–٢٤٧).

[٩٢] يذكر الآمدي أربعة اعتراضات رئيسية: (أ) ضرورة إثبات مرجح لوجود الحادث لا بد أن يكون قديمًا حتى لا تتسلسل المرجحات إلى ما لا نهاية. (ب) ضرورة وجود مدة بينه وبين الباري وإلا التصق به. والمدة إذا كانت متناهية كان الباري متناهيًا، ولذلك فهي لا متناهية مثل الباري، وهذا يوجب قِدَم الزمان. (ج) لما كان الوجود صفة كمال وعدمه نقصان فإن حدوث العالم يعني أن الباري لم يزل جوادًا وذلك نقص، أمَّا قِدَم العالم فإنه يستتبع أن الباري لم يزل جوادًا. (د) ضرورة قِدَم المادة كلزوم لِقدَم الزمان (غاية المرام، ص٢٦٥–٢٧٤).

[٩٣] هذه هي اعتراضات المعتزلة على الدليل سواء بالمناقشة باللفظ أو بالترتيب في حكم النظر والجدل أو بالمعاني كما يوردها الجويني (الشامل، ص٢٧٥–٢٨٧).

الذي إن لم يعترف بها وصف نفسه بالجهل أمام استهزاء العامة وسخريتها من الحكيم. وهي في حقيقة الأمر تشخيص للأشياء وتركيز على الجهة الفاعلة دون العلل الصورية والمادية والغائية. والأخطر من ذلك كله انتقال الدليل من مستوى الطبيعة والكون إلى مستوى الإرادة الإنسانية وإنكار أن يكون الإنسان فاعلًا كسبًا أو اختراعًا، وبالتالي هدم الأشعرية لذاتها. مع أنه ما لا يقدر عليه إنسان لا يعني العجز عنه على مبدأ الأشاعرة، فكيف التسليم بالعجز؟ ولا يجوز إثبات المحدث مع نفي الأحداث والإيجاد إثباتًا للغائب على الشاهد على قصد وغاية. فمن أصول الأشاعرة لا يتعلق فعل المريد المختار بالقصد والغاية. والعجيب ألا يسلم الأشاعرة بالمنطق الأصولي ويعتبرون قياس الغائب على الشاهد عيبًا، وهو أساس الفكر الديني كله.[٩٤] ويظنون أن الدليل يقوم على ضرورات العقول وبدايتها مع أنه يقوم على فكر تجريدي يكشف عن إيمان ديني خالص وتصور عامي شائع.[٩٥] هذا بالإضافة إلى أنه لا يمكن الاستدلال بالنقل والخصم ينكره. فالاستدلال بمعنى الآية قد يعارض بمعنى آخر أو بآية أخرى، فكلاهما — الحجة ونقيضها — حجة سلطة. وإذا كان الغرض من استعمال الآية التقريب إلى الأفهام، فيمكن للخصم استعمال الشعر والمثل والحكمة الشعبية لتقريب ما يريد إلى أفهام خصومه، وهذا إقلال من شأن النقل ومن قيمة استعماله.[٩٦]

وقد يجد البعض في دليل الحدوث دورًا؛ إذ يقوم إثبات العرض على افتراض الجوهر، وإثبات الجوهر على افتراض العرض كما يقوم إثبات حدوث العالم على افتراض موجود قديم وإثبات الموجود القديم بحدوث العالم. والدور المنطقي هو في حقيقة الأمر موقف شعوري يقوم على عواطف التأليه وموجود في العالم. ليس المهم الأسبقية الزمنية للوجود

---

[٩٤] يقول الجويني: «أقصى ما قالوه (أنصار قِدَم الجواهر) الاستشهاد بالشاهد على الغائب، وهو باطل» (الشامل، ص٢٤٩–٢٥١).

[٩٥] الشامل، ص٢٦٢–٢٦٤.

[٩٦] يدل ارتباط أدلة إثبات الصانع بمنطق الاستدلال ما يرد كثيرًا في هذا الجزء من سرد لمناهج الاستدلال، فمثلًا يورد القاضي عبد الجبار ردًّا على اعتراض حول علاقة الدليل بالمدلول أربعة أنواع: (أ) أن ندل بطريقة الوجوب كما يثبت في العلل؛ لأنه لولا الحركة لما حصل متحركًا. (ب) أن ندل بطريقة الصحة فنقول لولا كونه قادرًا لما صح الفعل. (ج) أن ندل بطريقة الدواعي والاختيار، فنقول لولا كون الفاعل للقبيح جاهلًا أو محتاجًا لما اختاره. (د) أن ندل بطريقة الحسن وهي الأدلة الشرعية، فنقول لولا وجوب الصلاة لما حسن من الله إيجابها (المحيط، ص٥٥–٥٦. انظر الفصل الثالث: نظرية العلم، الأدلة النقلية).

في العالم أو لعواطف التأليه، بل المهم العملية الشعورية التي تحدث في شعور موجود في العالم وغارق في عواطف التأليه، وهي العملية التي تجعل من عواطف التأليه الأساس ومن العالم الفرع أو التي تجعل من العالم الفرع بناءً على عواطف التأليه كأساس.[٩٧]

وتقوم الأدلة على خلط في الألفاظ والمعاني والمصطلحات بالرغم من التنبيه على أهمية التمييز بينها قبل صياغة كل دليل.[٩٨] هناك خلط في الأدلة بين القِدَم بالزمان والقِدَم بالذات. فالقِدَم بالذات وليس في الزمان، أي أنه قِدَم بالرتبة والشرف وليس قِدَمًا في الزمان، قِدَم ميتافيزيقي وليس قِدَمًا فيزيقيًّا. القِدَم بالرتبة والشرف قِدَم إنساني؛ لأن الرتبة أو الشرف مقولات إنسانية.[٩٩] ليس الجوهر سابقًا على الأعراض بالزمان، بل هو سبق بالرتبة والشرف. فالقِدَم بالوجود الذي هو موضوع الأدلة هل هو مخالف للتقدم بالزمان أو الشرف أو الرتبة أو الطبع أو العلية؟ هل هناك تقدم بالوجود الخالص أم أن الوجود تجربة شعورية لا تنفصل عن القيمة وبالتالي فهو أيضًا بالرتبة والشرف؟

[٩٧] يصوغ الآمدي حجته على خطوتين. (أ) إبطال القول بلزوم القِدَم. (ب) إثبات الحدوث بعد العدم (غاية المرام، ص٢٤٦–٢٤٧). ويقول: «وفي إبطال الأدلة سلك فيه المتكلمون بيان افتقار العالم إلى صانع مبدع أوَّلًا ثم بيان إبطال الإيجاد ثانيًا» (غاية المرام، ص٢٤٨–٢٥٠).

[٩٨] يقول الجويني: «القول في حدث العالم ينبني على تقديم أصول وشرح فصول وإيضاح عبارات واصطلاحات بين المتكلمين، ولا يتوصل إلى أغراضهم إلا بعد الوقوف على مراجعهم ومعاني كلامهم فيما يحتاج إلى بسط القول فيه الشيء ومعناه وحقيقته والعرض وماهيته» (الشامل، ص٢٢٣).

[٩٩] صاغ الشهرستاني رواية عن الآمدي دليل الحدوث ابتداءً من القول في أقسام التقدم والتأخر معًا حتى لا يقع المتكلم في الخلط بين التقدم بالزمان والتقدم بالشرف أو الرتبة، وجعلها: (أ) التقدم بالزمان. (ب) التقدم بالشرف (العالم والجاهل). (ج) التقدم بالرتبة (الإمام والمأموم). (د) التقدم بالطبع (الواحد والاثنين). (هـ) التقدم بالعلية أو بالذات (الشمس والضوء). (و) التقدم بالوجود (المكان)، وذلك من غير التفات إلى سائر وجوه التقدم السابقة، وهو تقدم الله على غيره (غاية المرام، ص٢٥٨–٢٥٩). أمَّا الخصم فإنه يعترض على هذا القسم السادس ويرجعه إلى الأقسام الخمسة الأولى (غاية المرام، ص٢٦٠–٢٦١). ويذكر الشهرستاني خمسة أنواع من التقدم مبينًا السبب «ومدار المسألة على الفرق بين الإيجاد والإيجاب وبين التقدم والتأخر، وأن ما حصره الوجود فهو متناهٍ من غير فَرق بين الأقسام وما لا يتناهى قط لا يتصور إلا في الوهم والتخيل دون الحس والعقل. ولا بد من بحث على محل النزاع حتى يتخلص فيكون التوارد بين النفي والإثبات على محل واحد فيصبح انقسام الصدق والكذب والحق والباطل. ولا يتبين محل النزاع إلا بالبحث عن أقسام التقدم والتأخر.» وينفي كل أنواع التقدم خاصة المكان والزمان، ويظل فقط التقدم بالعلية (نهاية الإقدام، ص٧–٩؛ المحصل، ص١٠٨–١٠٩؛ الشامل، ص١٦٦، ص١٨٧–١٨٩؛ أصول الدِّين، ص٥٩–٦٠).

وكلها مقولات إنسانية خالصة من الزمان مثل القِدَم والحدوث أو عن الوجود مثل الجوهر والعرض أو عن الحرية مثل القدرة والاختيار والترجيح أو عن العواطف الإنسانية مثل الحاجة والافتقار. وإن كثرة استعمال ألفاظ تأثير واحتياج تدل على أن الاستدلال استدلال إنساني وجداني عاطفي وليس استدلالًا عقليًّا أو واقعيًّا. فالإنسان هو الذي يحتاج وليست الأشياء، وأن يكون المحتاج إليه له سبق الفضل على المحتاج.[١٠٠] والافتقار مثل الاحتياج، الإنسان هو الفقير إلى «الله»، و«الله» هو الغني. ويمكن أن تُثار كثير من المشاكل الوهمية يمكن حلها بطريقة تثبت وجود ما يُراد إثباته، وبالتالي يكون الموضوع كله أقرب إلى التمرين العقلي لموقف وجداني، واتساق الوجدان مع العقل، واتساق الذات مع العالم. بل إن موضوع التقدم بالزمان نتيجة للوهم والخيال وليس بناءً على شهادة الحس أو أوائل العقل، تكشف عن البعد الوجداني الإنساني في الاستدلال.

إن أهمية هذه الأدلة في حقيقة الأمر ليست في أنها تثبت شيئًا، بل لأنها تكشف عن عمليات شعورية، كيف يحاول العقل التعبير عن عواطف الإيمان. فالبراهين على وجود «الله» هي محاولات الشعور للاستدلال عقلًا على وجود الذات المشخصة، محاولات عقلية خالصة يقوم بها الذهن لتبرير الموقف الشعوري وإعطاء أساس عقلي لعواطف التأليه، فالبراهين على وجود «الله» لا تثبت شيئًا في الخارج، بل تكيف الشعور مع ذاته، ومحاولة الذهن إعطاء أساس نظري لعواطف التأليه. والاتجاه العقلي الخالص الذي استطاع أن يمتص كل عواطف التأليه في الصياغات العقلية لا يحتاج إلى صياغة أدلة لإثبات ذات مشخصة تكون بؤرة لعواطف التأليه تتجمع حولها الصفات في حين أن الاتجاه العقلي النسبي الذي لا يكون معادلًا لعواطف التأليه يحتاج إلى مثل هذه الصياغات العقلية لصب ما تبقى من عواطف التأليه دون تصريف فعلي. الأوَّل يمثله المعتزلة، لذلك لم يحتاجوا إلى صياغة براهين على وجود «الله»، والثاني يمثله الأشاعرة الذين كانوا بحاجة إلى صياغة مثل هذه البراهين. وكلما زادت العقلانية قد لا يحتاج الشعور إلى مثل هذه النقطة الثابتة، سواء كانت ذاتًا أم فردًا أو غيرًا كي تتوقف حركة الشعور لديها، فالشعور في عملية التنزيه لا يتوقف مطلقًا. حركة الشعور ذاتها هي الموضوع دون أي تدخل من العقل أو

[١٠٠] يستعمل الرازي كثيرًا مفاهيم الافتقار والاحتياج والاستغناء (المحصل، ص١٠٨–١٠٩؛ وكذلك النسفي: النسفية، ص٥٢؛ والتفتازاني؛ الإنصاف، ص١٧–١٨؛ التمهيد، ص٤٤–٤٥؛ النظامية، ص١١–١٣؛ الإرشاد، ص٢٨–٢٩؛ الشامل، ص٢٦٢–٢٦٧).

من الإرادة لتثبيت نقطة فيه. وفي هذه الحالة يكون موضوع التنزيه ماهية خالصة بلا ذات. وإذا أعطيت للماهية معنى الذات فإن موضوع التنزيه يكون بلا ماهية ولا ذات. بل إن حركة الشعور ذاتها وعملية التنزيه التي لا تتوقف رد فعل على التجسيم والتثبيت بالذهاب إلى الاتجاه المضاد. لقد استطاع الذهن صياغة عدة أدلة تقوم في الحقيقة على أساس انفعالي واحد وهو الانتقال من هذا العالم إلى عالم آخر، من الحس إلى العقل، من المادة إلى الصورة، من الحادث إلى القديم، من الممكن إلى الواجب، من المركب إلى البسيط ... إلخ. بناءً على عاطفة التطهر، وأن الحق المطلق ليس من هذا العالم بل يسود عليه من فوقه، وهي لغة الجماعة المنتصرة أو الحاكم المتعالي. والباعث على هذه القسمة العقلية في الحقيقة تطهر ديني وليس نظرة علمية لظاهرة موجودة، أي أنها نوع من التعبير الإنشائي وليست فكرًا خبريًّا، مهمتها تبخير العواطف والانفعالات وليس التحليل العلمي للواقع. وفي أسوأ الحالات، يعيش العقل على ذاته، ويتحول إلى ذات وموضوع في آن واحد حتى ينعدم الموضوع كتجربة حية في الشعور، وكأن الإنسان مع منطق خالص وينتهي الإحساس بالشيء. إن الاعتماد على القسمة العقلية والمحاجة بالأدلة تفقر الوجود، فالوجود أغنى بكثير من القسمة العقلية، وبالتالي يتحول الموضوع كله إلى مجرد جدل صوري فارغ يتبخر الموضوع فيه، فلا يوجد حينئذٍ إلا العقل الصوري، وكأننا بصدد موضوعات رياضية خالصة.[١٠١]

ويعترف المتكلم صراحةً بأنه يستخدم الطبيعة من أجل إثبات وجود «الله» وليس لدراستها وتحليلها وفهمها على ما هي عليه من أجل السيطرة عليها واستخدامها والانتفاع بها في حياته العملية. الطبيعية لديه مجرد حامل لأفعال إرادة خارجية مشخصة، وتتلخص دراسة الطبيعة في البحث عن هذه الأفعال والاستدلال بها على فاعلها الأوحد. فهو استخدام رأسي للطبيعة، يذهب بها إلى ما بعد الطبيعة، وليس استخدامًا أفقيًّا للطبيعة يجعلها تاريخًا حيًّا وعالمًا للإنسان يسكن فيه ويتصل مع الآخرين، ويحقق فيه رسالته. الطبيعيات

---

[١٠١] وذلك مثلًا مثل حجج الغزالي في إثبات مقدمات دليل الحدوث (الاقتصاد، ص١٥–٢١). وكذلك حجج الرازي ضد قِدَم العالم (المسائل، ص٢٣٣–٢٣٦). ومثل قسمة الأشعري إلى احتمالات كون الجواهر قديمة، فهي إمَّا أن تكون مجتمعة أو مفترقة أو مجتمعة ومفترقة أو لا مجتمعة ولا مفترقة، ثم عرض كل احتمال على العقل (الشامل، ص٢٤٩–٢٥١). ويبدو ذلك خاصةً في المؤلفات المطولة مثل الشامل مثلًا، ص٢٢٣–٢٢٥.

إلهيات مقلوبة إلى أعلى كما أن الإلهيات طبيعيات مقلوبة إلى أسفل، فكل ما يصف به المتكلمون من حدوث للطبيعة إنما هو مقدمة للإلهيات الشائعة، وجود «الله»، الخلق من عدم. العالم حادث لأن «الله» قديم، والعرض في محل والجوهر في حيز لأن «الله» ليس في محل وغير متحيز. العالم فانٍ لأن «الله» باقٍ. العالم له أول لأن «الله» لا أول له. فكل ما يُقال في وصف العالم إنما هي إلهيات مسبقة أو إلهيات مقلوبة بالرغم مما يبدو عليها من رؤى حية تعتمد على الحس والمشاهدة وأوليات العقل وبديهياته.

فإذا كان العقل قد انتهى إلى فراغ، والطبيعة إلى أنها إلهيات مقلوبة، يكون السؤال: هل هناك براهين نظرية على إثبات الذات أم أن البراهين عملية خالصة؟ إن براهين إثبات الذات إذا كان المقصود منها الذات الفردية فإنها ليست براهين نظرية بل تجارب وجدانية بديهية. الذات موجودة ومرادفة للشعور، والشعور هو الوعي بالذات، والوعي بالعالم، والوعي بالآخرين. وهذا هو الوعي الطبيعي الشرعي. أمَّا إذا كان المقصود بالذات الذات الكلية، الحقيقة المطلقة، الوعي الشامل، فإن البراهين أيضًا ليست براهين نظرية لإثبات حقائق شيئية، بل براهين عملية لتحقيق هذا الوعي المطلق في التاريخ والذي تحول على أيدي المتكلمين إلى وعي مشخص نتيجة لفقدان الوعي بالذات والوعي بالعالم، وحتى أصبح وعيًا مزيَّفًا. وهذا هو المقصود من ارتباط التوحيد عند القدماء بالمسائل العملية كالسياسة؛ لأن التوحيد مرتبط أشد الارتباط بمسائل تحقيق العقيدة والرسالة في التاريخ وليس بالموضوعات النظرية.[١٠٢]

(٧) هل يمكن العلم بالذات؟

قد يتصدر موضوع إمكانية العلم «بالله» مبحث الذات قبل الأدلة على وجود الصانع، وقد ينهي مبحث الذات. يمكن أن يأتي في البداية كسؤال عن إمكانية وصف الذات في ذاتها أو بالنسبة إلى غيرها في مظاهرها، وقد يأتي في النهاية كاستدراك.[١٠٣] وقد تظهر المسألة

---

[١٠٢] وهذا هو السبب الذي لأجله غلب على كتب الفِرَق الأولى الطابع العملي في مسائل الإمامة والإيمان والعمل كما يغلب عليها مسائل التأويل والاختلافات في تفسير النصوص مثل: «التنبيه والرد»، «الفَرْق بين الفِرَق»، «مقالات الإسلاميين».

[١٠٣] يأتي في البداية عند البيضاوي في طوالع الأنوار، ص١٥١–١٥٢، وفي النهاية عند الإيجي في المواقف، ص٣١٠–٣١١.

مع ذكر أوصاف الذات سواء قبل الحديث عنها أو بعدها. وقد تظهر أيضًا كمسألة عن مبحث الماهية وإمكان معرفتها في نهاية مبحث الصفات والتساؤل عن عددها. وقد يتصدر مبحث الماهية مبحث الصفات بعد تقسيمها إلى سلبية وثبوتية، وتتصدر السلبية، فالصفات السلبية أول محاولة لإقامة بناء تصوري للذات عن طريق نفي صفات التشبيه مما يتضمن الإجابة من قبل باستحالة العلم بالذات.[١٠٤] وقد يلحق المبحث بالوجود كأول وصف للذات، وهو مبحث الماهية وإمكان معرفتها، وأنه ليس من البشر معرفة كنه «الله».[١٠٥] ولهذا السبب أيضًا وضع في موضوع جواز الرؤية باعتبار أن الرؤية أحد مصادر العلم. فكلاهما مستحيل، الرؤية مستحيلة، والعلم بكنه «الله» مستحيل. ولكن لما كانت الرؤية أقرب إلى نفي المحل، فإنها وضعت في الاستحالة كأحد أحكام العقل الثلاثة. وكان يمكن أن يوضع إمكان العلم بالله أيضًا في الاستحالة لولا أنه بدأ كمقدمة لوصف الذات أو كنهاية قد تدل على التقريب والمشاركة. والحقيقة أن هذا التساؤل الذي صدر به القدماء بحثهم عن الذات وأوصافها أو ختموا به بحثهم عن صفات الذات إنما يكشف عن رؤية علمية لجوهر الفكر الديني، وهو إلى أي حد يمكن اعتبار هذه الأوصاف والصفات تصف شيئًا بالفعل في «الله»، أم أنها موقف إنساني خالص تقوم على قياس الغائب على الشاهد، وبالتالي قياس «الله» على الإنسان أوصافًا وصفاتٍ؟ إلى أي حد يمكن اعتبار الإلهيات إلهيات بالفعل تصف موضوع «الله»، أم أنها إنسانيات مقلوبة تكشف عن ذات الإنسان؟ فإذا كان الاحتمال الأوَّل هو الواقع يكون الفكر الديني قد أصاب موضوعه ورآه ووصل إليه وجودًا ومعرفةً. وإذا كان الاحتمال الثاني هو الواقع يكون الفكر الإنساني قد فرض نفسه وكشف عن جوهر الذات وهو أنها تخلق موضوعها عن ذاتها، فالموضوع هو الذات في مرحلة انعكاس الرؤية. وبالتالي يكون «الله» هو الذات التي تتحدث عن نفسها وتعلن عن وجودها للآخرين كمثال عندما يستحيل إثبات وجودها كواقع، فالاغتراب عن العالم هو بداية حديث الذات عن نفسها باعتبارها موضوعًا، أي باعتبارها «إلهًا»، خارج العالم، ويكون الوعي بالعالم هو شرط حديث الذات عن نفسها باعتبارها ذاتًا موجودًا في العالم.

لذلك قسم القدماء الحديث إلى نوعين: الأوَّل في وقوع العلم «بالله»، والثاني في جواز العلم «بالله»، والحديث عن وقوع سابق على الحديث عن الجواز، فحجة الواقع أبلغ من

---

[١٠٤] المحصل، ص١١٠–١١١.

[١٠٥] معالم أصل الدين، ص١٧–١٨.

حجة الإمكان. وما دام الأمر أصبح واقعًا، فإنه بالضرورة يصبح ممكنًا. البداية هنا من الواقع إلى الفكر وليس من الفكر إلى الواقع، والبحث موجه نحو أشياء فعلية وليس عن افتراضات وهمية.

فمن حيث الوقوع يستحيل العلم «بإله»، وما قاله الفلاسفة أو المتكلمون أو الصوفية إنما هو نوع من التقريب، بلغة إنسانية، وبمفاهيم إنسانية، تعبيرًا عن تجارب إنسانية في مواقف إنسانية.[١٠٦] وأن كل ما يقوله الإنسان عن «الله» إنما هو تقريب للأفهام، مرتبط باللغة وبالتجربة وبالموقف وبالعصر. وسيظل هناك باستمرار فارق بين الخطاب الديني والموضوع الديني لا يمكن عبوره بأي حال وإلا انتفى التعالي ذاته المعبر عنه بعبارة: ﴿تَعَالَىٰ عَمَّا يَصِفُونَ﴾.[١٠٧] لا يمكن الحديث عن الله إذن إلا عن طريق التشبيه والتقريب، ولا يمكن الادعاء بأن الحديث عن الله مطابق لحقيقة الله. وقد استعمل القدماء في إثبات ذلك حججًا نقليةً عديدةً مثل: «كل ما خطر ببالك فالله خلاف ذلك»، وغيرها كثير من الكتاب والسنة والأثر، أو حججًا عقليةً تقوم على التفرقة بين الجوهر والأعراض. لا يمكن معرفة «الله» كجوهر، ولكن يمكن معرفة أعراض الجوهر أو تجلياته في العالم. وبلغة صوفية، لا يمكن معرفة «الله» بل يمكن فقط الاستدلال عليه من آياته في الكون.[١٠٨] ولا يُقال إن «الله» ماهية لا يعلمها إلا هو، فذلك تحصيل حاصل؛ لأننا نتحدث هنا عن ماهية

---

[١٠٦] هذا هو موقف العقلاء المدققين الذي يعبر عنه الإيجي بقوله: «إن حقيقة الله تعالى غير معلومة للبشر، وعليه جمهور المحققين» (المواقف، ص٣١٠). ويقول الرازي: «ذهب ضرار من المتكلمين والغزالي من المتأخرين إلى أننا لا نعرف حقيقة ذات الله وهو قول الحكماء» (المحصل، ص١٣٦).

[١٠٧] «التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم»، ص١٢٧–١٣٠، المركز العربي للبحث والنشر، القاهرة، ١٩٨٠.

[١٠٨] يعبر الإيجي عن هذا الموقف بالحجة الأولى الآتية: «المعلوم منه أعراض عامة كالوجود أو سلوب ككونه واجبًا أزليًّا أبديًّا ليس بجوهر ولا في مكان أو إضافات ككونه خالقًا قادرًا عالمًا. ولا شك أن العلم بهذه الصفات لا يوجب العلم بالحقيقة المخصوصة، بل على أن ثمة حقيقة مخصوصة متميزة في نفسها عن سائر الحقائق. وأمَّا عين تلك الحقيقة فلا. كما لا يلزمنا من علمنا بصدور الأثر الخاص عن المغناطيس العلم بحقيقته المعينة بل بأن حقيقته مغايرة لسائر الحقائق.» المواقف، ٣١٠–٣١١. ويعرض الرازي نفس الحجة قائلًا: «المعلوم منه سبحانه، أمَّا السلوب كقولنا ليس بجسم، والماهية مغايرة لها لأن المعلوم من قدرة الله أنه أمر مستلزم التأثير في الفعل على سبيل الصحة، أمَّا ماهية القدرة فمجهولة … ولما دل الاستقراء على أنَّا لا نعلم من الله إلا السلوب أو الإضافات وثبت أن العلم بها لا يستلزم العلم بالماهية ثبت أنَّا لا نعلم الله حقيقة» (المحصل، ص١٣٦).

يمكن معرفتها، ونعلمها نحن.[١٠٩] فالوجود هو معرفتنا به، والشيء إدراكنا له، فالمعرفة شرط الوجود، والإدراك إثبات للشيء. ولا يعني ذلك أن «الله» سر لا يمكن معرفته كما هو الحال في المسيحية، سر لا حيلة للإنسان أمامه إلا الإيمان به؛ لأن «الله» مبدأ معرفي، ووظيفة ذهنية تجعل الإنسان قادرًا على المعرفة وليس عاجزًا عنها. «الله» باعتباره تعاليًا يجعل الذهن في بحث مستمر عن الخالص والصوري، ويحميه من الوقوع في القطعية والمذهبية، أي في التوحيد بين اللفظ والمعنى، بين العبارة والدلالة، بين الصياغة والفكرة، بين الخطاب الديني والموضوع الديني. كما أنه مبدأ أنطولوجي يكشف عن الوجود كمطلب ويضع واجب الوجود كمقتضى في مقابل العدم، فالوجود هو الأساس والعدم طارئ عليه. وهو أيضًا مبدأ أخلاقي يعبر عن تمثل الإنسان لمثل أعلى عاملًا على تحقيقه، وكما عبر الأصوليون القدماء عن ذلك في وضع الشريعة للامتثال ووضعها للتكليف.[١١٠] وهو مبدأ جمالي فني يجعل الإنسان قادرًا بالصوت على إدراك العلم وجماليات اللغة التي تكشف عن المعاني وتحيل إلى الأشياء. وهو مبدأ اجتماعي يظهر في نظام اجتماعي وفي تكوين أمة. وهو قانون تاريخي يظهر من خلال مسار التاريخ وحركته. فبالرغم من أنه لا يمكن معرفته إلا أنه موجود كمبدأ عام، وظيفة معرفية، أو حقيقة أنطولوجية، أو قيمة أخلاقية، أو نظامًا اجتماعيًّا أو قانونًا تاريخيًّا. بالرغم من أنه لا يمكن معرفته كـ «إله» إلا أنه يمكن التحقق من وجوده في الحياة الإنسانية الفردية والاجتماعية.[١١١] وهذا هو ما قصده القدماء بأن ما يعرف منه أعراض كالوجود أو سلوب بنفي التشبيه أو إضافات ونسبة. يعرف وجودًا وليس كمعرفة، وهو خالص لا تشبيه فيه لأنه يعبر عن الوعي الخالص. ومع ذلك يُشار إليه عن طريق التقريب واللغة والمشاركة، فلا يعرف إلا بالنسبة والإضافة ولا يعبر عنه إلا باستعارة الأسماء، ومِنْ ثَمَّ يظهر قياس الغائب على الشاهد في التصور واللغة على السواء، كل الصفات إذن إمَّا معلومة أو تقريبية. المعلوم هو الوجود وكيفياته، مثل الأزلية والأبدية،

---

[١٠٩] وفي قول آخر أن ضرارًا وحفصًا أثبتا ماهية لله لا يعلمها إلا هو، وهي رواية عن أبي حنيفة وجماعة من أصحابه من أهل السنة، أي أن الله يعلمها بلا دليل ولا خبر ونحن نعلمه بدليل وخبر (الملل، ج١، ص١٣٣–١٣٤؛ معالم أصول الدِّين، ص٥٨).

[١١٠] هذه مصطلحات الشاطبي في الموافقات. انظر رسالتنا: Les Méthodes d’Exégèse, 3 iéme partie وأيضًا: The Revolution of the Transcendence, UNU, Tokyo, 1987.

[١١١] انظر بحثنا: «المقومات الثقافية للشخصية العربية» (الدين والثورة في مصر، ج١، في الثقافة الوطنية).

أي هناك واجب الوجود قديم وباقٍ ثم صفات السلوب وهي نفي لا إثبات. أمَّا صفات المعاني فهي إضافية أي بالنسبة إلى شيء آخر، تقريبية توضيحية. وبالتالي لا يكون عند البشر معرفة كنه «الله».[١١٢] ويستشهد القدماء بالعلم الطبيعي في عدم معرفة كنه الضوء أو المغناطيس على استحالة معرفة كنه الذات وبعلم النفس على استحالة معرفة كنه النفس. أمَّا معرفة الذات من الآثار فتلك هي الغاية من التوحيد بمعرفة الطبيعة. فالتوحيد توجه نحو الطبيعة أو فكرة موجهة للشعور نحو الطبيعة أو افتراض نظري تفسر على أساسه الظواهر الطبيعية. الوجود والكيفيات في «الله» تحيل إلى الجواهر والأعراض في الطبيعة، والسلوب والإضافة هما طريقا التنزيه والتشبيه في الحديث عن الوعي الخالص حرصًا على التعالي والتقريب في نفس الوقت، وتمسُّكًا بالمفارقة والحلول في آن واحد.

وقد أكد القدماء على ذلك أيضًا لإثبات أن هذه المعارف كلها سواء الصفات السلبية (ما يستحيل على «الله») أو الصفات الإيجابية (ما يجب «لله») أو الصفات الجائزة (ما يجوز على «الله») كلها صفات تقريبية تكشف عن وقوع الشركة فيها بين الإنسان و«الله». هي كلها صفات إنسانية تُقال على «الله» أو صفات «إلهية» تُقال على الإنسان. ولما كان الإنسان على علم بنفسه دون غيره، فإنها تكون صفات إنسانية تُقال على «الله» قياسًا، عن طريق قياس الغائب على الشاهد أو إسقاطًا عن طريق إسقاط ما في النفس على «الله» أو مجازًا عن طريق اللغة. الإنسان عالم قادر حي، سميع بصير متكلم مريد بالحقيقة، و«الله» كذلك بالمجاز حرصًا على التنزيه، وحفاظًا على التعالي: ﴿تَعَالَى عَمَّا يَصِفُونَ﴾.[١١٣] «الله» ليس

---

[١١٢] يقول الرازي: «في أنه ليس عند البشر كنه الله تعالى. والدليل عليه أن المعلوم عند البشر أحد أمور أربعة: إمَّا الوجود وإمَّا كيفيات الوجود وهي الأزلية والأبدية والوجوب، وإمَّا السلوب وهي أنه ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض، إمَّا الإضافات وهي العالمية والقادرية والذات المخصوصة الموصوفة بهذه الصفات. المفهومات مغايرة لها لا محالة، وليس عندنا من تلك الذات المخصوصة إلا أنها ذات لا ندري ما هي إلا أنها موصوفة بهذه الصفات. وهذا يدل على أن حقيقته المخصوصة غير معلومة» (معالم أصول الدِّين، ص٦٧–٦٨).

[١١٣] هذه هي الحجة الثانية التي يقدمها الإيجي بقوله: «إن كل ما يعلم منه لا يمتنع تصور الشركة فيه، ولذلك يحتاج في نفيه عن الغير — وهو التوحيد — إلى الدليل. وذاته المخصوصة يمنع تصوره من الشركة، فليس المعلوم ذاته المخصوصة، وعكسه هو المطلوب» (المواقف، ص٣١١). ويقول الآمدي: «إن استدعاء التميز بالوصف الأخص إنما يكون عند الاشتراك بين الذوات، والباري مباين بذاته لجميع مخلوقاته، وأنه ليس بمجانس لها وإلا للزم أن يشاركها في كونها جواهر وأعراضًا، وكل ذلك محال، وهو الأغوص»

موضوع إدراك حسي ولا إدراك شعوري نفسي ولا تصور عقلي، ومِنْ ثَمَّ لا يمكن معرفته. ولا يمكن القول بأنها متصورة بدليل الحكم عليها بأنها غير متصورة؛ لأن الحكم بالنفي نفي للحكم وليس إثباتًا له. وحتى ولو كانت متصورة نفيًا فإن ذلك لا يعني أنها متصورة إيجابًا. ويظل التصور الوحيد «لله» هو نفي التصور، وهو ما يعنيه التعالي أيضًا في العبارة السابقة. وبالتالي يكون التصور الوحيد «لله» هو أنه غير قابل للتصور، سواء كان هذا النفي للتصور في عرف المناطقة تصورًا أم غير تصور. إن معرفة وجوده شيء ومعرفة أوصافه وصفاته شيء آخر. إذ يمكن للإنسان أن يشعر بوجوده دون أن يتصوره، فالوجود سابق على المعرفة، والشيء سابق على تصوره.[١١٤] وقد يذهب البعض درجة أكثر فينفي الوجود ذاته ويرفض اعتبار «الله» كائنًا أو وجودًا خالصًا قائمًا بنفسه ويرده إلى مجرد إثبات لاسم لا إثباتًا لواقع إمعانًا في تحليل الشعور ومعرفة كيفية صياغات العبارات.[١١٥]

أمَّا بالنسبة إلى جواز العلم «بالله»، فإن السؤال عن الإمكانية افتراض خالص لا يمكن الإجابة عليه إلا من خلال الواقع، والذي أعطى الإجابة بالاستحالة. ومع ذلك تستحيل إمكانية العلم «بالله» لأن «الله» لا يمكن أن يكون موضوعًا في قضية حملية. «الله» طبقًا للتعريف لا يحده حد، والحد لا بد له من جنس وفصل، والله ليس له جنس ولا فصل، وبالتالي استحال التعريف المنطقي.[١١٦] لا يوجد إلا العلم عن طريق الرسم، أي التقريب

(غاية المرام، ص١٣٤). ويعرض الرازي الحجة كالآتي: «لا يمكن تصور شيء إلا إدراكه بالحس أو غيره بالنفس أو نتصوره بالعقل أو ما يتركب عن الثلاثة، والماهية خارجة عن هذه الأقسام، وبالتالي فهي غير معلومة لنا» (المحصل، ص١٣٦).

[١١٤] ذهب جمهور المتكلمين من الأشاعرة والمعتزلة إلى أنها معلومة بحجة أننا نعرف وجوده، ووجوده عين ذاته، فلا بد وأن تعلم ذاته وإلا لكان الشيء الواحد بالاعتبار معلومًا ومجهولًا (المحصل، ص١٣٦).

[١١٥] هذا هو رأي عباد بن سليمان (مقالات، ج٢، ص٢٨٣).

[١١٦] هذا هو موقف الفلاسفة الذي يلخصه الإيجي كالآتي: «لأن المعقول إمَّا بالبديهة وإمَّا بالنظر. والنظر إمَّا في الرسم ولا يفيد الحقيقة، وإمَّا في الحد ولا يمكن تحديدها لعدم التركيب فيها كما مر، فلا يمكن العلم بها» (المواقف، ص٣١١). ومع الفلاسفة بعض الأشاعرة كالغزالي وإمام الحرمين. ومنهم من توقف كالقاضي أبي بكر وضرار بن عمرو. وكلام الصوفية في الأكثر مشعر بالامتناع دائمًا. شرح الجرجاني، ٣١١. ويقول البيضاوي: «في معرفة ذاته، مذهب الحكماء أن الطاقة البشرية لا تعني معرفته ذاته لأنه غير متصور بالبداهة، ولا قابل التحديد لانتفاء التركيب فيه؛ ولذلك لما سُئل موسى أجاب بذكر خواصه وصفاته، فنُسب إلى الجنون، فذكر صفات أبين وقال: «إن كنتم تعقلون.» والرسم لا يفيد الحقيقة. وخالفهم المتكلمون، ومنعوا الحصر، وألزمهم بأن حقيقته تعالى هو الوجود المجرد، وعندهم هو معلوم»

والوصف الخارجي، وهو أقل يقينًا من المعرفة عن طريق الحد. أمَّا العلم الذي يقذفه «الله» تعالى في القلب فيتحول إلى علم ضروري وليس استدلاليًّا، فإنه علم ذاتي خالص، يحدث لفرد دون فرد. والعلم عن طريق الكشف والإلهام ليس من طرق العلم في أصول الدِّين التي أجمعت على النظر، ويخضع لنقد العلوم الكشفية مثل الفردية وغياب مقياس للصدق. ولا يمكن الحديث عن ذات «الله» مساوية لسائر الذوات أو مخالفة لها؛ لأنه لا يمكن معرفتها أصلًا حتى يمكن الإجابة على السؤال.[١١٧] وكل ما لدينا من أحوال أو صفات أو معانٍ فكلها تقريبية مشتركة. ولا يمكن الحديث عن ماهية الله معراة عن الوجود أو عن الوجود معرًّى عن الصفات. فالقول بأن ماهية الله غير مركبة لأن التركيب يعني افتقارها إلى أجزائها وبالتالي تكون ممكنة أيضًا هو قول تشبيهي يقوم على أن الكل أفضل من الجزء، وأن الجزء يقوم بالكل. والماهية المعراة عن الوجود والعدم لا يعقل إمكانها. لا يوصف «الله» بالماهية لأنها تعني المجانسة للأشياء؛ ولأنها توجب المجانسات بفصول مقدمة فيلزم التركيب. أمَّا السؤال عن الحقيقة دون وصف، فإن أقصى ما يمكن معرفته هو بيان حدود اللغة، وأن الجنس هو الجنس اللغوي لا المنطقي، أي بيان أنه لا يمكن وصف ذات بشيء ذات، إنما كل شيء تقريب ومشاركة.[١١٨] ولا يمكن أن تكون ماهية الله عين وجوده كما هو الحال عند الفلاسفة، فالوجود ليس الماهية، ولا يمكن وصفه بأنه متقيد بأنه غير عرض للماهية فـ «الله» هو الوجود المطلق.[١١٩] كما أن ذلك يتنافى مع قول الفلاسفة عامةً بأن

(طوالع الأنوار، ص١٥٥). وقد أمسك هشام بن سالم ومحمد النعمان (شيطان الطاق) عن الكلام في الله. ورويا عمن يوجبان تصديقه أنه سُئل عن قول الله: ﴿وَأَنَّ إِلَى رَبِّكَ الْمُنْتَهَى﴾، قال: إذا بلغ الكلام إلى الله فأمسكوا عن القول والتفكر فيه حتى ماتا (الملل، ج٢، ص١٣٨).

[١١٧] ماهية الله مخالفة لسائر الماهيات لعينها خلافًا لأبي هاشم، فإنه قال ذاته مساوية لسائر الذوات في الذاتية، وإنما تخالفها بحالة توجب أحوالًا أربعة، هي: الحية والعالمية والموجودية والقادرية ... أكثر المعتزلة ذهبوا إلى أن جميع الذوات متساوية في الذاتية؛ لأن المفهوم من الذات عندهم هو ما يصح أن يعلم ويخبر عنه. والصفة التي تفرد بها أبو هاشم بإثباتها لله دون غيره هي صفة الإلهية (التلخيص، ص١١١–١١٢؛ المحصل، ص١١٠–١١١).

[١١٨] المحصل، ص١١–١١٢؛ التلخيص، ص١١٢؛ النسفية، ص٦٣؛ التفتازاني، ص٦٣-٦٤؛ الخيالي، ص٦٣–٦٤.

[١١٩] ذهب ابن سينا إلى أنه لا حقيقة لله إلا الوجود المتقيد بقيد كونه غير عارض للماهية (معالم أصول الدِّين، ص٣٦–٣٨؛ المحصل، ص١١٠–١١١؛ التلخيص، ص١١١–١١٢).

حقيقته غير معلومة للخلق. كما أن التعريف سلبي لأنه يقوم على غير التقيد أو على القيد السلبي، ولا يمكن تعريف الشيء سلبًا فحسب، فذلك جمع بين المعرفة والجهل في آن واحد. وفي هذه الحالة لا يفترق عن باقي الوجود المجرد من الماهية. ولا يمكن تصوره بالبداهة، ولا يمكن حده لأن الحد يقتضي التركيب، و«الله» ليس مركَّبًا. ولا يمكن معرفة الماهية إلا بذكر خواصها، ولا يمكن حصر الخواص. وكل الخواص تقريب من الإنسان وتقع فيها المشاركة. فإذا قيل الوجود كما تقول الفلاسفة فلا بد من معرفة صفاته، وبالتالي يكون الأسلم موقف المتكلمين، إذ لا يمكن معرفة شيء من وجوده، فالوجود أيضًا اشتراك؛ لذلك فضَّل المعتزلة القول بأن «الله» لا ماهية له؛ إذ لا تخلو الماهية من أن تكون هي الله، أو تكون غيره. فإن كانت غيره والماهية لم تزل فلم يزل مع «الله» غيره وهذا شرك. وإن كانت هو هي وكُنَّا لا نعلمها، فنحن لا نعلم «الله»، والجهل كفر. ولو كانت له ماهية لكانت له كيفية، وهذا تشبيه.[١٢٠] ويفضل الفقهاء القول بأن لله ماهية هي أنيته نفسها، وأنه لا جواب لمن سأل ما هو الباري إلا ما أجاب به موسى فرعون. الجواب ليس لدينا ولا عند «الله». ومع ذلك فمن أبطل الماهية فقد أبطل حقيقة الشيء. ولكن أولى مراتب الإثبات الأنية، إثبات جود الشيء فقط. وفي غير الله اختلفت الأنية عن الماهية لاختلاف الأعراض في المسئول عنه. ونحن لا نعلم عنه إلا ما أخبر به هو عن نفسه.[١٢١] والحقيقة أن القول بأن له ماهية هي أنيته تحصيل حاصل، فالماهية هي الأنية والمطلوب معرفة ما الأنية. ولا يمكن أن تكون هي الماهية وإلا وقعنا في الدور. ولا يمكن القول بأن «الله» قد وصف نفسه بهذه الصفات في كلامه، في الوحي، وأن الإنسان إنما يصف الله بصفات وصف «الله» نفسه بها وبالتالي

[١٢٠] أجمعت المعتزلة على إنكار القول بالماهية، وأن لله ماهية لا يعلمها العباد (مقالات، ج١، ص٢١٥، ص٢٥٦). فصل في إبطال ما ذهب إليه ضرار من إثبات ماهية لا يعلمها إلا الله (المحيط، ص١٥٨–١٦٠). والعجيب أن الخياط يدافع عن المعتزلة في إنكار الماهية. وينسب ذلك القول إلى تشنيع ابن الراوندي الذي يروي دفاعًا عن قول ثمامة بالماهية أن القول بها كفر عند المعتزلة (الخياط، ص٨٧). ويروي ابن الراوندي أن ضرارًا وحفصًا يقولان بالماهية، وكذلك ثمامة وحسين النجار وسفيان بن سختان وبرغوث، في حين ينكر الخياط كون ضرار وحفص من المعتزلة لأنهما مشبِّهان يقولان بالماهية، وينكر قول ثمامة بالماهية (الانتصار، ص١٣٣-١٣٤).

[١٢١] هذا هو قول ابن حزم عندما يساوي بين الأنية والماهية، ويقول إنَّا لا نعلم إلا ما علمه الله وهي أسماء الله الحسنى؛ لقوله: «ولا يحيطون به علمًا.» حتى إذا علمنا فإننا لا نحيط به علمًا (الفصل، ج٢، ص١٥٣–١٥٥).

تستحيل وقوع الشركة؛ وذلك لأن كلام «الله» عن نفسه مختلف عن كلام الإنسان عن «الله» مستعملًا كلامه عن نفسه. «الله» من حقه الحديث عن نفسه ولكن الإنسان ليس من حقه الحديث عن الله حتى ولو استعمل حديث «الله» عن نفسه، وإلا أخذ الإنسان موقف «الله». وفي هذا تجاوز لموقف الإنسان وزحزحة «لله» عن موقعه، كما أن كلام «الله» عن نفسه واصفًا إياها إنما هو خطاب للإنسان، بصفات إنسانية على وجه التقريب، وبلغة إنسانية. لقد استعمل «الله» أيضًا التقريب للأفهام، وبالتالي كان الوحي لغة إنسانية يتحدث بها «الله» لتفهيم الإنسان. فالشركة واقعة من داخل الوحي بغرض الإفهام والتقريب إلى الذهن، وما كان «الله» ليتحدث عن نفسه مباشرةً كاشفًا نفسه حتى يراها الإنسان مباشرةً ودون لغة.[١٢٢] وما دام الإنسان قد أعاد قراءة حديث «الله» عن نفسه واصفًا إياها، فإنه لا يوجد ضامن أنه يفهم هذا الوصف تمامًا كما قصده «الله». إذ يخضع استعماله لوصف الله لنفسه في الوحي لقواعد التفسير وأصول التأويل. وعادةً ما يستعمله الإنسان لحسابه الخاص، بتجاربه وفهمه ومعانيه. ولا يوجد أي ضمان للتوحيد بين هذا الفهم وقصد «الله». إن الغاية من حديث «الله» في الوحي ليست وصف ذات «الله»، بل سعادة الإنسان ورفاهيته في هذه الدنيا، فإن قصد «الله» هو الإنسان، وبالتالي يكون حديث الإنسان عن «الله» ذاتًا وصفاتٍ وأفعالًا إنما هو قلب لقصد «الله» من الوحي، وتغيير لهذا القصد من الإنسان إلى «الله»، فإذا كان «الله» لم يأخذ ذاته موضوعًا للحديث فكيف يأخذ الإنسان «الله» موضوعًا لكلامه؟ إن وصف «الله» نفسه ذاتًا وصفاتٍ وأفعالًا إنما القصد منه إظهار البعد المبدئي المثالي في شعور الإنسان. فذات «الله» إنما هو الوعي الخالص، وصفاته إنما هي مجموعة المبادئ التي تنظمها الذات في إطار معرفي خالص. والأفعال إنما هي تحقق هذا الوعي المبدئي في التاريخ. وبالتالي لا تشير الذات والصفات والأفعال إلى كائن مشخص يعرف كل شيء، وقادر على كل شيء، بل تشير إلى هذا البعد النظري والعملي في الشعور الإنساني.

وفي الحركات الإصلاحية الحديثة بدأت الدعوة إلى العود إلى الأشياء من جديد، والتأمل في الآثار والآيات في العالم وليس في كنه الذات.[١٢٣] ولكن ليس السبب في ذلك قصور العقول

[١٢٢] وهذا ما طلبه اليهود ونفاه الله. انظر في آخر هذا الفصل موضوع الرؤية.

[١٢٣] يستعمل حديث: «تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في ذاته فتهلكوا.» وتضيف «رسالة التوحيد» «ثم إن الله لم يجعل للإنسان حاجة تدعو إلى اكتناه شيء من الكائنات، وإنما حاجة إلى معرفة العوارض والخواص.» والمهم هو اتجاه العقل نحوها، وذلك عن طريق «النظر إلى الخلق يهدي بالضرورة إلى المنافع

عن معرفة كنه الأشياء، بل العود إلى العالم واكتشاف قوانينه والقضاء على الاغتراب، وتحويل النظرة إلى خارج العالم دون تشخيص للحقائق. فالحديث عن «الله» يبرز عندما يتوقف الحديث عن العالم، وتشخيص الحقائق يبدأ عندما يعجز الإنسان بعقله عن فهم معانيها المستقلة وبإرادته عن تغييرها وتنظيمها وتوجيهها والسيطرة عليها. السؤال عن ماهية «الله» إذن يدل على وعي مغترب في العالم، وهو الوعي المزيف، في حين أن العود إلى العالم يكشف عن الوعي بالعالم، وهو الوعي الصحيح. إنه لا يكفي إنكار الماهية كما تفعل المعتزلة أو تحريم النظر في ذات «الله» كما يفعل الفقهاء، بل لا بد من بيان سبب هذا الإنكار وعلة هذا التحريم. ومتى يظهر السؤال عن ذات «الله» وفي أي ظروف اجتماعية وسياسية يتم مثل هذا التساؤل النظري الخالص، خاصةً وأن لفظ «ذات» في الوحي يشير إلى مضمون الوعي كما يعبر عن الاتجاه والحركة في المجتمع أو عن لب الأشياء وجوهرها الحسي بعيدًا كل البعد عن السؤال النظري لوعي مغترب.[١٢٤]

الدنيوية. وأمَّا الفكر في ذات الخالق فهو طلب للاكتناه من جهة وهو ممتنع على العقل البشري، لما علمت من انقطاع النسبة بين الوجودين ولاستحالة التركيب في ذاتها، وتطاول إلى ما لا تبلغه القوة البشرية من جهة أخرى، فهو عبث ومهلكة، عبث لأنه سعي إلى ما لا يدرك، ومهلكة لأنه يؤدي إلى الخبط في الاعتقاد ولأنه تحديد ما لا يجوز تحديده وحصر ما لا يصح حصره» (رسالة التوحيد، ص٤٨–٥١).

[١٢٤] لفظ «الذات» لغويًّا هو أحد أسماء الخمسة الذي يدل على العلاقة بين شيئين في صيغة المؤنث المفرد. وقد استُعمل في القرآن مفردًا مذكَّرًا مرفوعًا «ذو» ٣٥ مرة، ومنصوبًا «ذا» ١٦ مرة، ومجرورًا «ذي» ٢٤ مرة، ومثنًّى مذكَّرًا مرفوعًا مرتين «ذوا» ومنصوبًا مرة «ذوي» وجمع مذكر منصوبًا مرة أخرى «ذوي». أمَّا «ذات» فهي مذكورة ٣٠ مرة في المؤنث المفرد، ومرتين في صيغة المثنى، مرة مرفوعًا «ذواتا» ومرة مجرورًا «ذواتي». وهي تشير في استعمالها إلى مضمون الشعور ١٢ مرة في صيغة ﴿إِنَّ اللهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾ (٣: ١١٩) (٥: ٧)، (٣١: ٢٣)، أو ﴿وَاللهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾ (٣: ١٥٤)، (٦٤: ٤)، أو ﴿إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾ (٨: ٤٣)، (١١: ٥)، (٣٥: ٣٨)، (٣٩: ٧)، (٤٢: ٢٤)، (٦٧: ١٣)، أو ﴿وَهُوَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾ (٦٤: ٤). والاستعمال الثاني الأكثر شيوعًا وصف لصفات الأشياء ١٢ مرة، مثل: السماء والأرض، والجنة والنار، والربوة والحدائق، والنخل والأفنان، مثل: ﴿وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْحُبُكِ﴾ (٥١: ٧)، ﴿وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْبُرُوجِ﴾ (٨٥: ١)، ﴿وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الرَّجْعِ﴾ (٨٦: ١١)، أو الأرض: ﴿وَالْأَرْضِ ذَاتِ الصَّدْعِ﴾ (٨٦: ١٢)، أو الجنة: ﴿وَبَدَّلْنَاهُمْ بِجَنَّتَيْهِمْ جَنَّتَيْنِ ذَوَاتَيْ أُكُلٍ خَمْطٍ﴾ (٣٤: ١٦)، أو النار: ﴿سَيَصْلَى نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ﴾ (١١١: ٣)، ﴿النَّارِ ذَاتِ الْوَقُودِ﴾ (٨٥: ٥)، أو الربوة: ﴿وَآوَيْنَاهُمَا إِلَى رَبْوَةٍ ذَاتِ قَرَارٍ وَمَعِينٍ﴾ (٢٣: ٥٠)، أو الحدائق: ﴿فَأَنْبَتْنَا بِهِ حَدَائِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ﴾ (٢٧: ٦٠)، أو النخل: ﴿وَالنَّخْلُ

ذَاتُ الْأَكْمَامِ﴾ (٥٥: ١١)، أو الأفنان: ﴿ذَوَاتَا أَفْنَانٍ﴾ (٥٥: ٤٨)، وهي كلها تشير إلى صفات الأشياء الحسية. وقد ينتقل الوصف إلى صفات الأفعال للأفراد والمجتمعات ثلاث مرات مثل الحمل في: ﴿وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمْلٍ حَمْلَهَا﴾ (٢٢: ٢)، أو الشوكة: ﴿وَتَوَدُّونَ أَنَّ غَيْرَ ذَاتِ الشَّوْكَةِ تَكُونُ لَكُمْ﴾ (٨: ٧)، أو البنيان والعمران: ﴿إِرَمَ ذَاتِ الْعِمَادِ﴾ (٨٩: ٧). والاستعمال الثالث يشير إلى الحركة والاتجاه في المكان أربع مرات، مثل اليمين والشمال في: ﴿وَتَرَى الشَّمْسَ إِذَا طَلَعَتْ تَزَاوَرُ عَنْ كَهْفِهِمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَإِذَا غَرَبَتْ تَقْرِضُهُمْ ذَاتَ الشِّمَالِ﴾ (١٨: ١٧)، ﴿وَنُقَلِّبُهُمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَذَاتَ الشِّمَالِ﴾ (١٨: ١٨)، ويشير استعمال واحد إلى العلاقات الاجتماعية مثل: ﴿وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ﴾ (٨: ١). والغريب أن الفقهاء وفي مقدمتهم ابن حزم لم يقوموا بهذا التحليل للفظ كما فعلوا في الصفة للتحقيق من شرعيته.

ثانيًا: أوصاف الذات وصفاتها

وبعد إثبات الذات يبدأ وصفها، فيرتبط بسؤال إمكانية العلم بالذات سؤال آخر وهو أخص وصف تتميز به الذات، وهل هناك صفات أخرى لا نعلمها إذا ما تم حصر الصفات؟ فعلى فرض إمكانية العلم بالذات عن طريق آثارها التي تدل عليها فهل يمكن ابتداءً من هذه الآثار وصف الذات في نفسها أو في غيرها أو في أفعالها؟ وهنا يظهر موضوع الصفات الذي أصبح لب التوحيد. ثم تمايزت الصفات عن الأوصاف بعد حصرها وتصنيفها إلى نفسية ومعنوية، سلبية وثبوتية. وعلى الرغم من أنها كلها تقريبًا إنسانية وتشبيهات وقياس للغائب على الشاهد. ماذا تعني صفة؟ هل الصفة شيء؟ هنا يظهر الحس من جديد ويفرض نفسه على التنزيه. فإذا كان التنزيه قد استطاع أن يتخلى عن كل مظهر من مظاهر التشخيص حتى ولو كان ذاتًا أو فردًا أو غيرًا، فإنه يضعف أمام الحس الذي يجعل الصفة شيئًا.[1] أمَّا إذا اجتمعت الصفات فقد لا تكون بالضرورة أشياء؛ لأن المجموع يعطي كلًّا جديدًا يستطيع أن يتجاوز الصفة المفردة بصفته، وهي عملية شعورية ثانية يكون بها الكل أقوى من الجزء. ولا يمكن أن تكون الصفة إلا شيئًا ما دامت تصف ذاتًا موجودة. فالشيء موجود والموجود شيء. ولما كان وصف الصفة بالشيء يوحي بالشيئية المرفوضة في التجسيم فهل تكون الصفة معنى؟ المعنى أقرب التصورات إلى التنزيه لأن الشيء يوحي بالجسمية، فالأجسام وحدها هي الأشياء في حين أن المعنى مشخص بل دلالة

[1] يرى سليمان بن جرير وكذلك الزيدية أن العلم شيء والقدرة شيء والحياة شيء، ولكنه لا يقول إن صفاته أشياء في حين يقول أصحاب الصفات بأن الصفات أشياء، وبأن الباري شيء بصفته (مقالات، ج١، ص١٣٨، ص٢٣١؛ ج٢، ص٢٠٣).

خاصة.[٢] ولما كان المعنى مجرَّدًا ذاتيًّا والذات حسية موضوعية لم يُوَفَّ المعنى كل حق الصفة. فإذا لم تكن الصفة شيئًا أو معنى فهل هي اسم؟ وماذا يعني اسم؟ الاسم هو اختيار إنساني للفظ من اللغة العادية للتعبير به عن مضمون شعوري أو للإشارة به إلى شيء موجود في الواقع إذا تم الاتفاق على ربط هذا الاسم بهذا المُسَمَّى. وعلى هذا النحو يكون التوحيد بين الأسماء والصفات انتقال من اللغة إلى الشيء بلا برهان أو من الذات إلى الموضوع دون اتفاق مسبق على تطابق هذه الأسماء مع تلك المسميات.[٣] فليس كل عالم عالمًا بالضرورة لمجرد تسميته باسم عالم، وكل قادر لا يكون قادرًا بالضرورة من مجرد تسميته قادرًا. هذه المعاني الثلاث لكلمة صفة كأنما تكشف عن صعوبة وصف الذات التي لا يمكن العلم بها. وماذا يعني وصفها بصفات تقريبية؟ هل هذه الصفات تدل على أشياء بالفعل أم تشير إلى مجرد معاني ذهنية لا توجد في الأعيان أم هي مجرد أسماء وألفاظ من اللغة للتعبير بها عن مضمون شعوري وموقف إنساني خالص في ظرف اجتماعي وسياسي معين كنوع من الإبداع الشعري أو الفكري؟

(١) تداخل الأوصاف والصفات

ويميز القدماء بين الوصف والصفة. فالوصف للذات والصفة لآثارها ومتعلقاتها، الوصف لا لمعنى في حين أن الصفة لمعنى، الوصف للوجود والصفة نفي أو إثبات. الوصف للنفس والصفة للمعنى، ومع ذلك يصعب التمييز بين أوصاف الذات وصفاتها. بعض الأوصاف تدخل في الصفات، وبعض الصفات تدخل في الأوصاف، فيتداخلان معًا مثل تداخل دليل الوجود (وصف الوجود) وانتفاء الجسمية (وصف القيام بالنفس) مع الصفات المعنوية السبعة.[٤] وقد تتداخل بعض أوصاف الذات في مضمون الإيمان مع صفاتها (الواحد، الموجود، الأوَّل، القديم) دون فصل بين أوصاف الذات وصفاتها، والتعرض لمسائل المشابهة والمماثلة والجهة دون التعبير عنها بمقولاتها الخاصة وهي المخالفة للحوادث والقيام

[٢] يرى الجبائي أن مجرد معنى الصفة إثبات للذات (مقالات، ج٢، ص١٨٥).

[٣] هذا هو موقف أصحاب الحديث وأهل السنة في القول بأن أسماءه هو هو (مقالات، ج١، ص١٣، ص٣٢٠). وهو أيضًا موقف عبد الله بن كلاب في التوحيد بين الأسماء والصفات (مقالات، ج١، ص٢٣٢).

[٤] اللمع، ص١٧–٣١؛ الإبانة، ص٣١–٣٩.

بالنفس، بل الاكتفاء بالحديث عن الاستواء وسائر الصفات الحسية المتنازع عليها.[٥] وقد تُذكَر أوصاف الذات مختلطة بالصفات دون وعي تصوري بالتمييز بينها (قديم، موجود، واحد، شيء، نفس)، ورفض التشبيه: (النور، اليد، الساق، الأصبع، المجيء، الذهاب، النزول، الجسم، الاستواء على العرش، المكان، الرؤية)، وعدم استقرار إحصاء الصفات بعد، وإدخال المتفق عليها (ست أوصاف للذات وسبع لصفاتها) مع المتنازع عليها.[٦] وقد تدخل أوصاف الذات كجزء من إعلان النوايا والتعبير عن بناء الشعور الإيماني، وكأنها جزء من العقائد دون أية قسمة نظرية إلى أوصاف وصفات ودون أي بناء نظري للذات. وتعتمد هذه العواطف الإيمانية على الشواهد النقلية والآيات القرآنية.[٧] وفي شرح أصل التوحيد، تذكر بعض أوصاف الذات دون ذكر لها مثل الوحدانية، والتنزيه، وإنكار الرؤية، والقِدَم، ودون إحصاء لها أو للصفات دون بناء عقلي محكم حتى عند النزعات العقلية.[٨] وقد لا تذكر المسألة كلية، مسألة الذات والصفات ولكن تذكر النظريات العامة مثل التوحيد، ويذكر فيه وصف الواحد، وإبطال التشبيه، ورفض جميع صوره كإثبات الصور والجهة وجعل «الله» محلًّا للحوادث، والحديث عن الجهة والقيام بالنفس والدخول والخروج.[٩] وقد تأتي الأوصاف والصفات في صيغة مسائل، فتظهر أوصاف الذات دون تمييز بينها وبين الصفات. وتظهر دون إحصاء (اثني عشر)، ولا يراعى الترتيب. فيأتي الوجود بعد القِدَم والبقاء. وتُضاف أوصاف مثل إضافة الشيء إلى الوجود، ويفصل بين الحلول والاتحاد، الأوَّل ضد النصارى والثاني ضد الصوفية. ويُعاد القِدَم للذات وللصفات (ضد الكرامية). ثم تظهر نفس الصفات الحسية (الألوان والروائح والطعوم) والانفعالية (اللذة والألم) مما يكشف عن عنصر التشبيه الوجداني.[١٠] ويتم المزج بين أوصاف الذات وصفاتها عند المتقدمين والمتأخرين على حد سواء.[١١] ففي مصنفات العقائد المتأخرة يخلط بين أوصاف

---

[٥] الإنصاف، ص١٨، ص٢٣–٢٥؛ بحر الكلام، ص٢-٣.

[٦] بحر الكلام، ص١٧–١٩.

[٧] بحر الكلام، ص٢-٣. وذلك مثل: ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ * اللهُ الصَّمَدُ * لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ * وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾، ففيها إثبات الوجود والوحدانية ضد المشبهة والمجسمة. ويتضح ذلك عادةً في «البسملات».

[٨] الانتصار، ص٥–١١.

[٩] نهاية الإقدام، ص٩٠–١٠٢، ص١٠٩–١٢٢.

[١٠] المسائل، ص٣٤٢–٣٦٠.

[١١] النظامية، ص١٦–٢٩؛ الغيث، ص٣.

الذات وصفاتها، ولا يتم حصرها أو إحصاؤها، ومع ذلك يمكن التمييز بينها. فتتداخل أوصاف الواحد والقديم مع الصفات المعنوية السبع على أنها صفات أفعال، ثم تتلوها صفات السلوب دون إحصاء أو عد مع أنها تبلغ الأربع عشرة صفة، تتلوها الصفات السبع من جديد، ثم يأتي جواز الرؤية في النهاية.[١٢] وقد تذكر الصفات بلا إحصاء أو تقنين، وأهمها القِدَم والوجود والكمال، تتخللها الصفات المعنوية السبعة، ثم تأتي أوصاف السلب وتنزيه الذات من النقائص كالشبه والمثل والشريك والظهير والحلول والحدوث والاتحاد والجوهر والعرض والجسم الحيز والجهة والحركة والانتقال. وتنتفي عنه أيضًا مضادات الصفات المعنوية السبعة كالجهل والكذب، ثم تأتي الرؤية في النهاية. وبعد الأفعال تظهر أوصاف الذات من جديد على أنها واحدة. فالذات غير متبعض ولا متجزأ، ولا حد له، ولا نهاية له من أجل التركيز على وحدة الذات مع أوصافها وصفاتها.[١٣] كل ذلك يدل على أمرين: الأوَّل أن التمايز بين الأوصاف والصفات إنما نشأ متأخرًا. أمَّا في البداية فقد كانت كلها محاولات لوصف الذات. ثانيًا: أن التمييز بين أنواعها وتصنيفها ثم عدها وإحصاءها لم يستقر إلا متأخرًا، مما يدل على أن البداية كانت مجرد محاولات واجتهادات صرفة قبل أن يظهر البناء العقلي المحكم نتيجة للتطور ولتعدد الاجتهادات.

(٢) تبادل الصدارة بين الأوصاف والصفات

ويصعب أيضًا إيجاد علاقة متوازنة بين الأوصاف والصفات. فأحيانًا تكون الصدارة للأوصاف على الصفات فتكون الأوصاف هي الغالبة، وأحيانًا أخرى تكون الصدارة للصفات على الأوصاف فتكون الصفات هي الغالبة. ففي صدارة الأوصاف على الصفات تبدو الأوصاف أهم من الصفات بكثير، خاصةً في مضادات الأوصاف من تشبيه وتجسيم وثنوية، وكأن الصفات مشكلة تالية للأوصاف وذلك لنقص النظريات المعارضة فيها.[١٤] ولأول مرة تذكر أوصاف الذات في معرض نفي التأليه والتجسيم والتشبيه دون ذكر

---

[١٢] النسفية، ص٥٢–٦٨، ص٩١–٩٤.

[١٣] العضدية، ج١، ص٢٢٦–٣٠١؛ ج٢، ص٢–١٨١، ص٢١٧–٢٢٢.

[١٤] هذا هو موقف الباقلاني في «التمهيد»، إذ لا تتعدى الصفات ص٤٧-٤٨، ص١٥٢–١٦٠. في حين أن الأوصاف تشمل ص٤٦ (في أن صانع العالم واحد)، ص٥٢–٩٦ (في رفض الثنائية وجوهر النصارى والاتحاد)، ص١٤٨–١٥٢ (في التجسيم).

براهين إيجابية عليها إلا من نهايات دليل الحدوث في أن الحوادث لا بد لها من محدث أو أن صانع الحوادث أحدثها من لا شيء وذلك في باب «معرفة الصانع ومعرفة نعوته الذاتية». فسميت أوصاف الذات النعوت الذاتية في مقابل الصفات المعنوية السبعة وهي الصفات القائمة بالإله. وتظهر أو صفات الذات بلا إحصاء أو ترتيب (القِدَم، الوجود، القيام بالنفس، الوحدانية، المخالفة للحوادث). لا يوجد عدد محدد لأوصاف الذات، ولكنها تتداخل مع صفاتها. فالبقاء مثلًا يدخل مع الصفات المعنوية مع بقاء الصفات، ويشك في صفة القِدَم.[١٥] وقد يتركز الموضوع كله في تنزيه الله عن الجسمية بعد مقدمات ثلاث لإثبات الوجود ونفي الجسمية عنه، ويدخل فيها نفي الحيز والجهة، وفي تأويل المتشابهات لنفي الجسمية. وفي تقرير مذهب السلف أيضًا تنفى الجسمية والتشبيه، ويدخل في ذلك نفي اليد والعين ... إلخ. أو الانفعالات كالفرح والحياء ... إلخ. ولا تظهر من أوصاف الذات إلا النفس على معنى التشبيه.[١٦] وفي معرض النظريات والتصورات المخالفة تظهر أوصاف الذات بطريق الضد. فبنفي التشبيه يذكر استحالة كونه جسمًا، وتقدسه عن الجهات والمحاذيات، واستحالة كونه عرضًا، واستحالة كونه جوهرًا، وتأويل آيات التشبيه والتجسيم، وإثبات الواحد، وإثبات القديم مع القدرة والعلم والحياة.[١٧] ويزداد ذكر أوصاف الذات في المؤلفات المتأخرة بعد القرن الخامس، وكأن مشكلة الصفات هي التي عمت التوحيد في القرون الأولى ردًّا للتشبيه والتجسيم، فلما انتصر التنزيه ظهرت أوصاف الذات. وقد تذكر أوصاف الذات، القِدَم، بعد تقسيم العالم إلى محدث وقديم ثم الوجود ثم الواحد، وأنه شيء، وأنه نفس، وأن له يدًا وأصابع وساقًا، ولا يجوز وصفه بالمجيء أو النزول. ويذكر الاستواء ونفي المكان وإثبات الرؤية، ويذكر كل ذلك دون بناء نظري أو تصوري.[١٨] وفي بعض الموسوعات المتأخرة لا تظهر مسألة الصفات على الإطلاق في حين تظهر الأوصاف. ولا تظهر إلا بعض المسائل النظرية من مقدمات الصفات كالصفة والموصوف والعلة والمعلول والوحدة والكثرة مما يوحي بأننا ما زلنا بصدد الأمور الاعتبارية، في عالم الأذهان، ولم

[١٥] هذا هو موقف البغدادي في «أصول الدِّين»، ص٦٨–٨٨، ص١٠٨–١٠٩.

[١٦] هذا هو موقف الرازي في «أساس التقديس»، ص٣–٧٤.

[١٧] الشامل، ص٢٨٧–٣٤٢؛ الإرشاد، ص٣٤٥–٦٢٥.

[١٨] بحر الكلام، ص١٧–٢٩.

نخرج بعد إلى عالم الأعيان.[١٩] وقد لا تظهر الصفات إلا مرة واحدة عرضًا في نطاق ذكر صفات التشبيه إلا القرآن.[٢٠]

وفي صدارة الصفات على الأوصاف تذكر صفات الذات قبل أوصافها، مما يدل على تراجع أهمية الأوصاف وتصدر الصفات. وتغلب صفة الوحدانية على غيرها في باب مستقل، وتكون أول الأوصاف. ثم يأتي إبطال التشبيه تحت أحكام العقل الثلاثة، وفي إبطال التشبيه تدخل المخالفة للحوادث.[٢١] وعندما تتصدر مباحث التوحيد أدلة إثبات الصانع تأتي صفة الوحدانية وأدلتها ثم تأتي الصفات السبع دون إحصاء كذلك. تتصدر الصفات على الأوصاف، وتأتي الأوصاف بطريق إنشائي تعبر عن الكمال دون بناء نظري أو تصور محكم مثل الكمال وتنزهه عن النقص، وعدم كونه جسمًا وجوهرًا وعرضًا وفي مكان وفي جهة، وعدم اتصافه بالكيفيات المحسوسة، وتنزهه عن الاتحاد والحلول، وتنزهه عن الزمان وعن الحدوث وعن الأولية والآخرية. ويذكر البقاء والقِدَم من الصفات المختلف فيها مع التكوين وتنتهي بالرؤية. وعلى هذا النحو سارت الدراسات الثانوية للمعاصرين، فجاءت أوصاف الذات بعد صفاتها، وغلب عليها التقسيم حسب الفِرَق أو الأشخاص وليس حسب الموضوعات.[٢٢] وفي المصنفات الاعتزالية تتصدر الصفات الأوصاف دون إحصاء لها. تشرح الأوصاف وتحلل دون عد وذلك يدخل في علوم التوحيد. يظهر الوجود مع الصفات الخمس «إذ إن الكلام والإرادة داخلان في العدل». وفي الأضداد يذكر العدم، وهو ما يستحيل عليه. ويذكر الواحد في فصل مستقل ويرد فيه على النصارى. كما تذكر صفات السلوب التي يجب نفيها عن الإله مثل نفي الحاجة والجسمية والعرض والرؤية. ويذكر البقاء مع القِدَم

[١٩] يقول الهروي الحفيد: «ذكروا الصفة مع الموصوف لا عين ولا غير، وكذا الجزء مع الكل، فأوله صاحب المواقف بأن المراد لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الهوية. أقول: هذا التوجيه لا يلائم الأشاعرة من أن الصفة منها ما هو عين الذات كالوجود ومنها ما هو غيره كالخالق، ومنها ما هو لا عين ولا غير كالعلم» (الدر النضيد، ص١٣٩-١٤٠).

[٢٠] يقول أبو المعين النسفي: «واليد من صفاته الأزلية بلا كيف ولا تشبيه كالسمع والبصر والعلم والقدرة والإرادة والكلام» (بحر الكلام، ص١٩، ص٢٩–٣٤).

[٢١] غاية المرام، ص٢٥–٢٠٠. ويتحدث الآمدي عن القانون الثاني «في إثبات الصفات وإبطال تعطيل من ذهب إلى نفيها» (ص٢٧–١٣٣).

[٢٢] التحقيق التام، ص٤٨–١٠٦.

دون أن يكون صفة خاصة.[٢٣] وقد لا تذكر أوصاف الذات لاعتراضات على وصف الوصف والنعت والصفة، ولكن ينفي التشبيه والجسمية والحركة والمكان والجوهر والعرض، ويوضح معاني المكان والاستواء، ونفي الأسماء والصفات غير التوقيفية كالقديم، والتوحيد بين النفس والذات على أنهما الأمر والخبر، وإثبات الماهية على أنها أنية، وإعادة تأويل الوجه واليد والعين والجنب والقِدَم والأصبع والنزول والرؤية، وإثبات الواحد إثباتًا إنشائيًّا لا تصوريًّا.[٢٤] والسؤال الآن: هل تكشف الاعتراضات على اللغة والمصطلحات والألفاظ عن اعتراضات جوهرية على تصورات التوحيد ووصف الذات على هذا النحو وعلى إمكانية العلم بها؟ هل اللغة موضوعة يمكن تغييرها؟ هل هي تقريبية ظنية لا تلغي المسافة بينها وبين المعاني والمدلولات؟

(٣) تصنيف الأوصاف والصفات

ويبدو أن التمييز بين الأوصاف والصفات إنما كان في حد ذاته بداية لتصنيفها جميعًا، فالأوصاف ليست لمعاني في حين أن الصفات لمعاني، وكأن الوصف هو الشيء والصفات هي مظاهره، أو أن الوصف هو الجوهر والصفات هي الأعراض، علاقة حامل بمحمول. والسؤال الآن: كيف يتخلى علم أصول الدِّين بعد تأسيسه لنظرية العلم التي تقوم على وجوب النظر وأوائل العقول عن المعنى ويجعل الأوصاف موضوعة لا لمعنى؟

ثم انتقل التصنيف إلى صفات نفسية وصفات معنوية، الأولى أوصاف والثانية صفات، وهي أولى المحاولات المستقرة لتصنيف الصفات. الصفات النفسية هي أوصاف الذات في نفسها، بينما الصفات المعنوية هي صفات الذات في علاقتها بالغير. الأولى صفات لازمة للنفس دون تعليل بعلل قائمة فيها، في حين أن الثانية أحكام ثابتة للذات المعلل بعلل قائمة بها.[٢٥] وكلاهما يجب «لله»، الأولى مثل عدم التحيز، والثانية مثل العلم. وتُسَمَّى

[٢٣] شرح الأصول الخمسة، ص١٢٨–١٣٠. ومع أن الأجزاء الثلاثة الأولى للكتاب: «المغني في أبواب التوحيد والعدل» للقاضي عبد الجبار مفقودة، وهي عن الذات والصفات، إلا أن الجزء الرابع عن نفي الرؤية، والخامس عن الوحدانية. وهو بالقياس إلى «شرح الأصول الخمسة» وإلى «المحيط بالتكليف» يكشف أيضًا عن الموقف الاعتزالي وهو صدارة الصفات على الأوصاف دون إحصاء للأوصاف. المغني، ج٤. رؤية الباري.

[٢٤] الفصل، ج٢، ص١١٠–١٤٤.

[٢٥] يشرح إمام الحرمين هذا التمييز قائلًا: «القول فيما يجب لله من الصفات. اعلم أن صفاته سبحانه منها نفسية ومنها معنوية. وحقيقة صفة النفس، كل صفة إثبات لنفس لازمة ما بقيت النفس غير معللة بعلل

الصفات النفسية أحيانًا الصفات الوجودية، أي المتعلقة بوجود الذات.[٢٦] وقد كان إثبات الصفات المعنوية خطوة متوسطة بين الذات الخالية من الصفات وإثبات صفات التشبيه، وتُسَمَّى الصفات القائمة بالإله في مقابل أوصاف الصانع في ذاته.[٢٧] والسؤال الآن: كيف يتم استبعاد مبحث العلة والمعلول من الصفات النفسية وتبقى غير معللة فيبطل التعليل؟ يبدو أن علم أصول الدِّين يبدأ في التنازل عن بعض مقدماته النظرية، سواء في نظرية العلم أم في نظرية الوجود، تاركًا الأحكام النظرية إلى سيادة الإيمان التقليدي.

ثم يتحول التصنيف لأول مرة في القرن السادس إلى صفات سلبية وصفات ثبوتية. السلبية هي أوصاف الذات الست، والثبوتية هي صفاتها السبع. الصفات السلبية تنفي التشبيه والتجسيم، والصفات الثبوتية التنزيه. وقد يتم ضم التصنيفين السابقين معًا وتُسَمَّى الصفة الأولى، وهي الوجود، نفسية، والصفات الخمس الأخرى سلبية، مما يدل على أن الوجود تجربة نفسية وأن الصفات الخمس الأخرى تتحدد سلبًا وليس فقط المخالفة للحوادث، فالقِدَم ضد الحدوث، والبقاء ضد الفناء، والقيام بالنفس ضد ليس في محل، والوحدانية ضد الشرك والتعدد. بل إن الصفة النفسية الأولى وهي صفة الوجود هي أيضًا نفي للضد وهو العدم.[٢٨] وعلى هذا النحو يمكن الانتهاء إلى أن أوصاف الذات الست كلها سلبية، وأنه لا توجد أية صفة ثبوتية يمكن وصف الذات بها، وبالتالي لا يمكن الحديث عن «الله» إلا سلبًا.[٢٩] ويكون النفي أساس الإثبات، ليس فقط على مستوى الألفاظ والقضايا، أي على مستوى اللغة والخطاب، ولكن أيضًا كموقف إنساني وكتجربة بشرية تعبر عن وضع الإنسان في العالم ووعيه به وفعله فيه نجاحًا أم فشلًا، وفي حقيقة الأمر أن هذه الصفات كلها بأنواعها الوجودية والثبوتية والسلبية النافية كلها تقريبية، محاولات للذهن الإنساني أن يصف ما لا يمكن العلم به وهو الذات، بل إن بعض الصفات السلبية تكشف

قائمة بالموصوف. والصفات المعنوية هي الأحكام الثابتة للموصوف بها معللة بعلل قائمة بالموصوف» (الإرشاد، ص٣٠).

[٢٦] القاعدة الثانية، في إثبات الصفات النفسية (غاية المرام، ص٣٨–٥١). وتُسَمَّى أحيانًا الصفات الوجودية (المواقف، ص٤٧٩).

[٢٧] أصول الدِّين، ص٨٨–٨٩.

[٢٨] السنوسية، ص٢–٣. أوصاف الذات هي الصفات السلبية وصفاتها الثبوتية (المحصل، ص١١٦).

[٢٩] قال بعض الأصحاب إنه لا بد من صفة وجودية، إذ التمييز بين الذوات غير حاصل بما يتخيل من الأمور السلبية المنفية (غاية المرام، ص١٣٤).

الجانب الإنساني الإرادي الحسي الخالص، مثل استحالة اللذة والألم والطعوم والروائح. كل هذه الأوصاف من الأمور الاعتبارية التي لا وجود لها في الخارج.[٣٠] تعبر عن مواقف في اللغة، كما أنها تكشف عن وضع نفسي اجتماعي للوعي بالذات وبالعالم يقوم على التعظيم والتبجيل للحق الضائع وللإمام الغائب.

(٤) إحصاء الصفات

وتطلق الصفات أحيانًا بالتغليب على الصفات والأوصاف معًا، ولم يستقر إحصاء الأوصاف والصفات في ست إلا في مرحلة اكتمال بناء العلم في القرنين السابع والثامن، بل واستمر الخلاف في العد والإحصاء حتى العقائد المتأخرة التي انتظمت في أحكام العقل الثلاثة. فمع قسمة الصفات إلى نفسية ومعنوية، الأولى للذات والثانية للصفات لم يظهر إحصاء تام للأولى، ولكن يذكر الوجود باستحالة العدم، والقِدَم، والقيام بالنفس، والمخالفة للحوادث (ويدخل فيها ما يستحيل اتصاف الله به: في أنه ليس جسمًا، وعدم قبول الأعراض، واستحالة كونه جوهرًا)، والوحدانية، وهي خمس صفات. أمَّا البقاء وهي الصفة السادسة كما ظهرت عند المتأخرين فتدخل ضمن الصفات المعنوية.[٣١] وقد تظهر الصفات السلبية بلا عدد أو إحصاء ست صفات: نفي التحيز، والحلول، والجهة، وقيام الحوادث، واستحالة اللذة والألم، واستحالة الطعوم والروائح. وتأتي صفة البقاء بعد الصفات الثبوتية، وتأتي صفة الرؤية في نهاية المطاف وبعدها صفة الواحدية فيكون المجموع ثماني صفات.[٣٢] ولم يبدأ الإحصاء إلا منذ القرن الخامس فتظهر الصفات على أنها عشرة، خمس إيجابية: الوجود، والقِدَم، والبقاء، والرؤية، والوحدانية، وخمس سلبية: ليس بجوهر، ليس بجسم، ليس بعرض، ليس له جهة مخصوصة، منزه عن العرش، ودون فصل نظري بين الإيجاب والسلب. وقد أبقى فيما بعد على الصفات الثلاث الأولى، الوجود والقِدَم والبقاء، وضمت الصفات الثلاث التالية: ليس بجوهر، وليس بجسم، وليس بعرض في صفة رابعة واحدة هي المخالفة للحوادث. كما ضمت الصفتان: ليس له جهة ومنزه عن الاستقرار على العرش

[٣٠] «إن القِدَم والبقاء من الأمور الاعتبارية التي لا وجود لها في الخارج» (التحقيق التام، ص٩٤-٩٥).

[٣١] الإرشاد، ص٣٠–٦٠، ص٨٧.

[٣٢] المحصل، ص١٢٦، ص١٣٦–١٤٠.

في صفة واحدة خامسة، القيام بالنفس. وأبقى على الصفة السادسة، الوحدانية، بعد إدخال الرؤية في الجواز.[٣٣] ويستمر الوضع كذلك في القرنين السادس والسابع فتجعل أوصاف الذات في التنزيهات في خمسة أوصاف: نفي المماثلة والجسمية مع الجهة والاتحاد مع الحلول والقيام بالحوادث والأعراض المحسوسة. ثم يظهر التوحيد في صفة مستقلة لأهميتها. ثم يظهر البقاء كوصف مختلف عليه، ويوضع مع صفات التشبيه كالسمع والبصر والكلام وغيرها مثل الاستواء واليد والوجه والعين، ثم تذكر الرؤية في هذا النطاق.[٣٤] وفي القرن الثامن حيث يكتمل العلم تم قسمة الصفات إلى سلبية ووجودية. يدخل الوجود ضمن دليل الحدوث والإمكان، وتوضع صفتا القِدَم والبقاء مع الصفات المتنازع عليها كصفات التشبيه والاستواء واليد ... إلخ. وتُذكَر مقدمتان للذات عن مخالفتها لسائر الذوات وعن صلة الوجود بالماهية، ثم يأتي التنزيه في سبعة أوصاف: نفي الجهة والمكان ونفي الجسم، ونفي الجوهر والعرض، ونفي الزمان، ونفي الاتحاد للذات والحلول للصفات، ونفي الحدوث عن الذات، ونفي الأعراض المحسوسة. ثم تأتي صفة الوحدانية منفردة في باب مستقل. وبعد الصفات السبع التي تُسَمَّى وجودية تأتي الرؤية في موضوع آخر وبعدها العلم بحقيقة الله في الجواز.[٣٥] وأخيرًا ينتظم الوصف كله تصنيفًا وإحصاءً وعدًّا عندما تظهر أحكام العقل الثلاثة: الوجوب، والاستحالة، والإمكان، وبتعبير آخر الضرورة والامتناع والجواز. فكل الأوصاف المستحيلة مثل التجسيم والتشبيه والتعطيل تدخل في حكم الاستحالة، وكل الصفات مثل العلم والقدرة والحياة ... إلخ تدخل في حكم الوجوب. وكل الصفات مثل الرؤية والماهية تدخل في حكم الإمكان. وظل الأمر كذلك حتى العصر الحاضر.[٣٦] فالواجب «لله» عشرون صفة. أوصاف الذات الست، هي: الوجود، القِدَم، البقاء، المخالفة للحوادث، القيام بالنفس، الوحدانية. وأوصاف الذات السبع مرة اسم فاعل (عالم، قادر، حي، سميع، بصير، متكلم، مريد)، ومرة كاسم فعل (علم، قدرة، حياة، سمع، بصر، كلام، إرادة). فهي سبعة مضروبة في اثنين (عالم يعلم، قادر بقدرة، حي بحياة، سميع

---

[٣٣] الاقتصاد، ص١٥–٤٤.

[٣٤] طوالع الأنوار، ص١٠١–١٨٩.

[٣٥] المواقف، ص٢٦٩–٣١١.

[٣٦] هذا هو موقف الجويني في «العقيدة النظامية»، ويبدو أنه أول من بدأ صياغة أحكام العقل الثلاثة (النظامية، ص١٤–٢٩؛ الإرشاد، ص٢٩؛ السنوسية، ص٦-٧).

بسمع، بصير ببصر، متكلم بكلام، مريد بإرادة).[٣٧] وقد يكون الواجب «لله» ثلاث عشرة صفة، ستة أوصاف للذات وأضدادها وصفة الجواز، جواز الفعل والترك.[٣٨] وقد تنقسم الواجبات العشرون إلى أربعة أنواع من الصفات: نفسية لأنها تدل على نفس الذات، وسلبية لأن كل واحدة دلت على سلب لا يليق بأمر «الله»، ومعانٍ لأن كل واحدة لها معنى، وهو وجه قائم بذات الله، ومعنوية لأنها فرع من المعاني. الصفة النفسية واحدة وهي الوجود، والسلبية خمس: القِدَم، والبقاء، والمخالفة للحوادث، والقيام بالنفس، والوحدانية. والمعاني سبع: القدرة، والإرادة، والعلم، والحياة، والسمع، والبصر، والكلام. والمعنوية سبع: كونه قادرًا، مريدًا، عالمًا، حيًّا، سميعًا، بصيرًا، متكلمًا.[٣٩]

والمستحيل في «الله» عشرون صفة، هي أضداد صفات الوجوب بالرغم من وجود بعض أوصاف الذات سلبًا من قبل مثل المخالفة للحوادث. ست منها لأوصاف الذات، وهي: استحالة العدم، والحدوث، والفناء، والمشابهة للحوادث، والقيام في محل، والشرك والتعدد. وسبع منها للصفات كاسم فاعل، وهي استحالة أن يكون جاهلًا، عاجزًا، ميتًا، أصم، أعمى، أبكم، مغرضًا. وسبع منها للصفات كأسماء، وهي: استحالة الجهل، والعجز، والموت، والصمم، والعمى، والبكم، والهوى. فهي أيضًا سبعة مضروبة في اثنين، فيستحيل أن يكون جاهلًا بجهل، عاجزًا بعجز، ميتًا بموت، أصم بصمم، أعمى بعمى، أبكم ببكم، مغرضًا بهوى.[٤٠]

والجواز «لله» أمر واحد هي الرؤية. ولما كان الجواز يعني الوجوب أو الاستحالة، فليس له ضد، ولا ينقسم إلى اسم فاعل وإلى اسم فعل.[٤١] وقد يأتي موضوع العدل مع الرؤية في الجواز.[٤٢] ولكن في العقائد المتأخرة تسقط الرؤية ويوضع بدلها جواز الفعل

---

[٣٧] غاية المرام، ص٣٨–٥١؛ السنوسية، ص٢-٣؛ العقيدة التوحيدية، ص٢-٣، ص٦–٩، ص١٢-١٣؛ كفاية العوام، ص٢٥–٦٩؛ الجوهرة، ص١٠–١٢؛ الخريدة، ص١٨–٢٣؛ جامع زبد العقائد، ص٢؛ وسيلة العبيد، ص١٦–١٨؛ الحصون، ص٩-١٠.

[٣٨] الحصون، ص٩-١٠.

[٣٩] جامع زبد العقائد، ص١٢–١٤.

[٤٠] السنوسية، ص٢-٣؛ النظامية، ص١٤–١٦؛ كفاية العوام، ص٦٠-٦١؛ الجوهرة، ص١٠–١٢؛ الخريدة، ص١٨–٢٣؛ جامع زبد العقائد، ص٢–٥؛ وسيلة العبيد، ص١٦–١٨؛ الحصون، ص٩-١٠.

[٤١] يزيد الإيجي صفة ثانية جائزة، وهي إمكانية العلم بها (المواقف، ص٣١٠-٣١١).

[٤٢] وسيلة العبيد، ص١١، ص٦–١٨، ص٣٤، ص٤٥.

والترك، وهو موضوع العدل أو ما تبقى من نظرية الأفعال، ولا تظهر إلا كمشكلة من مشاكل التوحيد الأربع أو كجزاء لأصحاب العقيدة.[٤٣] ومع الجواز تظهر صفة العرش مع الأخرويات، لا لاحتياجها، بل للإيمان بها.[٤٤]

وقد طبقت أحكام العقل الثلاثة في العقائد المتأخرة، ليس فقط على قطبها الأوَّل، وهو «الله»، بل أيضًا على قطبها الثاني، وهو الرسول. فوجبت له أربع صفات، واستحالت عليه أربع صفات، وجازت له صفة واحدة. وبالتالي يكون على المسلم أن يؤمن بخمسين عقيدة، واحدًا وأربعين في الله، وتسعًا في الرسول.[٤٥] وقد ينشأ الخلاف في العقائد حول الرسول، وتقل من تسع إلى سبع، ويكون المجموع ثمانيًا وأربعين عقيدة تستنبط كلها من «لا إله إلا الله محمد رسول الله.» إذ تعني الألوهية استغناء الله عن كل ما سواه، وافتقار كل ما عداه إليه.[٤٦] وقد يغيب البناء بعد ذلك وتنقطع مسائل التوحيد في مشكلات مثل الوجود بلا مكان والرؤية بلا جهة، والكلام بلا حرف وصوت وكأن الأمر موضع دهشة وعجب أو عجز وضعف، خطوة إلى الأمام وخطوة إلى الخلف، إقدام نحو العالم، ثم إحجام عنه.[٤٧] وتنتهي صفات الذات كنظرية عقلية وتتحول إلى واجب يؤمن به أو عقيدة، ويفقد الوحي طابع النظرية الخالص، وتستسلم نظرية العلم الأولى.

وهكذا يتطور تصور الصفات من المتقدمين إلى المتأخرين. فإذا استطاع المتقدمون تصور الذات على أنها اسم لواجب الوجود وأوصافه، ما يجب له وما يستحيل عليه، وما يجوز له، فإنه أصبح عند المتأخرين «المستغني عن كل ما سواه، المفتقر إليه كل ما عداه»، مما يوحي بعلاقة الأدنى بالأعلى التي ورثناها حتى الآن. ولا مانع من أن يكون في الاستغناء والافتقار وجوب واستحالة.[٤٨] تتحول أحكام العقل الثلاثة إلى علاقة الاستغناء بالافتقار، وهي علاقة عبادة، ويصبح واجب الوجود هو المستحق للعبادة، ثم يفسر التوحيد كله

[٤٣] العقيدة التوحيدية، ص٦–٩، ص١٢–١٣؛ السنوسية، ص٦-٧؛ كفاية العوام، ص٢٥، ص٢٥–٦٩؛ الباجوري، ص٣–٥؛ جامع زبد العقائد، ص٤-٥، ص٢٨.

[٤٤] الجوهرة، ص١٠.

[٤٥] كفاية العوام، ص٢٥. انظر أيضًا الفصل الثاني: بناء العلم، والفصل التاسع: النبوة.

[٤٦] السنوية، ص٢-٣؛ جامع زبد العقائد، ص٢٢–٢٤.

[٤٧] جامع زبد العقائد، ص٨-٩.

[٤٨] جامع زبد العقائد، ص٢٥، ص٢٩. في الاستغناء واجبات أحد عشر وأضدادها وجائز واحد وفي الافتقار واجبات تسعة ومستحيلات تسعة (السنوسية، ص٧).

بتحليل «لا إله إلا الله»، وتحديد معنى الألوهية باستغناء الله عن كل ما سواه وافتقار كل ما عداه إليه. وهذا استغناء طرف وافتقار طرف آخر مما أعطى عصرنا الاعتماد الكلي على المجهول واستغناء المجهول عن العالمين. يُصاغ التوحيد كله في هذه العلاقة الآحادية الطرف. فأوصاف الذات الستة وهي أوصاف السلوب تعني استغناءه عن كل ما سواه. وتدخل كل الأوصاف في هذه العلاقة غير المتكافئة بين الأطراف بما في ذلك حدوث العالم الذي يعني أيضًا استغناءه عن كل ما سواه. كانت الألوهية أوَّلًا واجب الوجود عندما كان العصر عصر قوة واستقرار، ثم أصبحت مصدرًا للعون في عصر الاضمحلال والتخلف وفي مجتمع العوز والفقر والحاجة حتى أصبحت علاقة الاستغناء بالافتقار عند القدماء تمثل أكبر دعامة في عصرنا للعلاقة بين الأغنياء والفقراء.

وفي الحركات الإصلاحية الحديثة يتم تحويل التصور النظري للذات والصفات إلى جهد عملي وتحقيق وممارسة، فلا تظهر الأبنية أو التصنيفات أو العد والإحصاء للأوصاف والصفات. ويصبح التوحيد هو «حق الله على العبيد» وما يتطلبه من عمل، وهو نفس الوقت واجب العبيد. تظهر بعض المسائل القديمة كعقائد إيمان، وتُصاغ بعض العبارات الإنشائية التي تمس الذات والصفات دون بناء مذهبي، مثل النهي عن الشرك. فالتوحيد عملية التوحيد إيقافًا للشرك في السلوك العملي للأفراد. فكأن حركة الإصلاح تنشأ من صفة الوحدانية بنفي ضدها وهو الشرك. والشرك هو الشرك العملي وليس مجرد الرد على الثنوية. ولا يظهر إلا نادرًا، مرتين أو ثلاثًا، ذكر الصفات المعنوية الحسية كاليد والعرش في آخر «كتاب التوحيد».[٤٩] والسؤال الآن: إذا كان التوحيد هو حق «الله» على العبيد فأين واجب العبيد بالنسبة إلى «الله»؟ وأين حق العبيد بالنسبة للأئمة والحكام وحق البشر على أولي الأمر؟ وأين واجب الأئمة والحكام بالنسبة للعبيد؟ نظرًا لغياب هذا التساؤل تحولت الحركة الإصلاحية في الواقع إلى نظام تسلطي يقوم على حكم الفرد المطلق والذي يدين

[٤٩] هذا هو موقف محمد بن عبد الوهاب في «كتاب التوحيد» في حديثه عن الشرك والنهي عن رواتب الناس في التوحيد والشرك الأصغر والشرك الأكبر، وإثبات الصفات خلافًا للأشعرية دونما خوف من الوقوع في الحشوية. فيذكر مثلًا إثبات الصفات إطلاقًا خلافًا للأشعرية (كتاب التوحيد، ص٥؛ إثبات الصفات خلافًا للأشعرية المعطلة، ص٣٧، باب من جحد شيئًا من الأسماء والصفات، عدم الإيمان بجحد شيء من الأسماء والصفات، ص١٣٠–١٣٢).

له الجميع بالطاعة والولاء. وفي حركة إصلاحية أخرى أكثر استنارة تسقط نظرية الذات والصفات والأفعال ويتم الانتقال من أحكام العقل الثلاثة — الواجب والممكن والمستحيل — إلى ذكر أوصاف الواجب في نفس الاتساق الوجودي. فلا يذكر إلا القِدَم والبقاء وهو التركيب. وتذكر صفات الذات قبل أوصافها. ومن الأوصاف لا تذكر إلا الوحدة. ثم ينتهي مبحث الصفات في بيان استحالة معرفة كنه الله. ثم يتوارى التوحيد كله أمام النبوة، وهي الرسالة العامة.[٥٠]

وفي حقيقة الأمر ليس للصفات بنية ولا إحصاء، بل تعبر عن أفضل ما لدى الإنسان من صفات تزيد أو تنقص. وقد عرض القدماء للمسألة دون تطويرها، وذلك بالسؤال عن أقصى وصف تتميز به الذات، وهل هناك صفات أخرى لا نعلمها إذا ما تم حصر الصفات السلبية والثبوتية.[٥١] لقد منعه البعض لأنها لو كانت صفة كمال فعدمها نقص، ولو كانت

---

[٥٠] رسالة التوحيد، ص٣١–٣٢، ص٤١، ص٤٨–٥٢. ويقول صاحب الرسالة: «الكلام في الصفات إجمالًا. لا ريب أن هذا الحديث وما أتينا عليه من البيان كما يأتي في الذات من حيث هي يأتي فيها مع صفاتها، فالنهي والاستحالة إلى الاكتناه شاملان لها. فيكفينا من العلم بها أن نعلم أنه متصف بها. وأمَّا ما وراء ذلك فهو مما يستأثر هو بعمله، ولا يمكن لعقولنا أن تصل إليه. ولهذا لم يأتِ الكتاب العزيز وما سبقه من الكتب إلا بتوجيه النظر إلى المصنوع لينفذ منه إلى معرفة وجود الصانع وصفاته الكمالية، وأمَّا كيفية الاتصاف فليس من شأننا أن نبحث فيها. فالذي يوجبه علينا الإيمان هو أن نعلم أنه موجود، لا يشبه الكائنات، أزلي أبدي، حي عالم، مريد قادر، متفرد في وجوب وجوده وفي كمال صفاته وفي صنع خلقه، وأنه متكلم سميع بصير، وما يتبع ذلك من الصفات التي جاء الشرع بإطلاق أسمائها عليه. أمَّا كون الصفات زائدة على الذات، وكون الكلام صفة غير ما اشتمل عليه العلم من معاني الكتب السماوية، وكون السمع والبصر غير العلم بالمسموعات والمبصرات ونحو ذلك من الشئون التي اختلفت فيها النظار، وتفرقت فيها المذاهب، فمما لا يجوز الخوض فيه. إذ لا يمكن لعقول البشر أن تصل إليه. والاستدلال على شيء منه بالألفاظ الواردة ضعف في العقل وتعزير بالشرع لأن استعمال اللغة لا ينحصر في الحقيقة. ولئن انحصر فيها فوضع الغلة لا تراعي فيه الموجودات بكنهها الحقيقي. وإنما تلك مذاهب فلسفية إن لم يضلَّ فيها أمثلهم فلم يهتدِ فيها فريق إلى مقنع. فما علينا إلا الوقوف عند ما تبلغه عقولنا وأن نسأل الله أن يغفر لمن آمن به وبما جاء به رسله ممن تقدمنا من الخائضين» (رسالة التوحيد، ص٥١–٥٢).

[٥١] وقد ذكر ذلك القاضي عبد الجبار في «باب هل يختص تعالى بصفة سواها؟» (المحيط، ص١٥٥–١٥٨). ويقول الآمدي: «فإذا الأقرب ما ذكره بعض الأصحاب، وهو أن ذلك جائز عقلًا وإن لم نقصد ثبوته لعدم العلم بوقوعه فعلًا وانتفاء الإطلاق به شرعًا، وذلك مما لا يوجب لواجب الوجود في ذاته نقصًا إلا أن يكون ما هو جائز له غير ثابت» (غاية المرام، ص١٣٥).

صفة نقص فثبوتها ممتنع. وقد فضل البعض الآخر التوقف عن الحصر.[٥٢] والحقيقة أنها لا حصر لها لا صفات ولا أسماء. فالكل يتوقف على مدى قدرة الإنسان على التأليه، أي على تحويل ذاته إلى مثال ووصفها بأفضل ما لديه من مثل عليا يسعى إلى تحقيقها ولم تتحقق بعد. فالكمالات لا نهاية لها. وهذا هو السبب فيما توحي به الصفات من كونها إنسانية تقريبية. هي صفات واحدة، سواء أُطلقت على «الله» أم على الإنسان. ولا توجد صفة واحدة يطلقها الإنسان على «الله» تكون خاصة به وحده، حتى القِدَم والبقاء والغنى وأوصاف الذات كلها، فالإنسان موجود قديم باقٍ، مخالف للحوادث لأنه يتعالى ويفارق، لا في محل من حيث هو شعور واحد. أمَّا إثبات الاشتراك ثم التمييز في كيفية الاستحقاق فهو عمل الشعور بالتنزيه.[٥٣] يكون ذاته فيكون واقعًا، ويتحول إلى غيره فيصير مثالًا. وكان الفقهاء قد اعترضوا من قبل على استعمال لفظ «الصفة» للتعبير به عن محاولة وصف «الله» والتعرف عليه.[٥٤] وبصرف النظر عن كون الرواية خبر آحاد أم لا والاعتماد على الأدلة

---

[٥٢] يقول الرازي: «اعلم أنه لا يلزم من عدم الدليل على الشيء عدم المدلول. ألا ترى أن في الأزل لم يوجد ما يدل على وجود الله. فلو لزم عدم الدليل عدم المدلول لزم الحكم بكون الله حادثًا وهذا محال. وإذا ثبت هنا فنقول هذه الصفات التي عرفناها وجب الإقرار بها. فأمَّا إثبات الحصر فلم يدل عليه دليل، فوجب التوقف فيه. وصفة الجلال ونعوت الكمال أعظم من أن تحيط بها عقول البشر» (معالم أصول الدِّين، ص٥٨–٥٩).

[٥٣] يقول القاضي عبد الجبار: «وقد قسم صفات القديم في الكتاب قسمة أخرى، فقال: إن صفات القديم إمَّا أن تكون من باب ما يختص به على وجه لا يشاركه فيه غيره نحو كونه قديرًا وغنيًّا، إلا أن هذا لا يصح في المثال؛ لأن المرجع بالقِدَم إلى استمرار الوجود والواحد مِنَّا يشارك القديم في الوجود وكونه غنيًّا ليس بصفة لأن المرجع إلى نفي الحاجة عنه، فالأزلي أن يذكر في مسألة الصفة الذاتية التي يقع بها الخلاف والوفاق. وإمَّا أن تكون من باب ما يشاركه غيره في نفس الصفة ويخالفه في كيفية استحقاقه لها نحو كونه قادرًا عالمًا حيًّا موجودًا، فإن أحدنا يستحق هذه الصفات كالقديم سبحانه إلا أن القديم يستحقها كما هو عليه في ذاته والواحد مِنَّا يستحقها لمعاني محدثة … وإمَّا أن تكون من باب ما يشاركه غيره في نفس الصفة وفي جهة الاستحقاق نحو كونه مدركًا ومريدًا وكارهًا. فإن القديم مدرك لكونه حيًّا بشرط وجود المدرك، وكذلك الواحد مِنَّا وكذلك فهو مريد كان بالإرادة والكراهية، وكذلك الواحد مِنَّا إلا أن الفِرَق بينهما هو أن القديم حي لذاته فلا يحتاج إلى حاسة، ومريد وكاره بإرادة وكراهة موجودتين لا في محل، والواحد مِنَّا مريد وكاره لمعنيين محدثين في قلبه» (شرح الأصول الخمسة، ص١٣٠–١٣١).

[٥٤] يقول ابن حزم: «وأمَّا إطلاق لفظ الصفات لله فمحال لا يجوز؛ لأن الله لم ينص قط في كلامه المنزل على لفظة الصفات ولا على لفظ الصفة، ولا حفظ عن النبي بأن لله صفة أو صفات. نعم، ولا جاء قط

النقلية أو الإجماع فإن استعمال الصفة لا بد وأن يوقع لا محالة في الشركة، وفي إطلاق صفات الإنسان من علم وقدرة وحياة وسمع وبصر وكلام وإرادة على «الله». لفظ الصفة لا يشير إلا إلى عرض في جوهر، أي إلى صفات حسية لأجسام، فكيف يطلق ذلك على «الله»؟

ذلك عن أحد من الصحابة ولا عن أحد من خيار التابعين ولا عن أحد من خيار تابعي التابعين. ومن كان هكذا فلا يحل لأحد أن ينطق به. ولو قلنا إن الإجماع قد يتعين على ترك هذه اللفظة لصدقنا. فلا يجوز القول بلفظ الصفات ولا اعتقاده بل هي بدعة منكرة. قال الله: ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمُ الْهُدَى﴾. وإنما اخترع لفظ الصفات المعتزلة وهشام ونظراؤه من رؤساء الرافضة، وسلك سبيلهم قوم من أصحاب الكلام سلكوا غير مسلك السلف الصالح ليس فيهم أسوة ولا قدرة ... وربما أطلق هذه اللفظة من متأخري الأئمة من الفقهاء من لم يحقق النظر فيها، فهي وهلة من فاضل وزلة من عالم. وإنما الحق في الدين ما جاء عن الله نصًّا أو من رسوله كذلك أو صح إجماع الأمة كلها عليه. وما عدا هذا في ضلال، وكل محدثة بدعة. فإن اعتضوا بالحديث من الرجل الذي كان يقرأ: ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾ في كل ركعة وقال الرسول ﷺ: «هي صفة الرحمن فأنا أحبها»، فالجواب أن هذه اللفظة انفرد بها الراوي وليس بالقوي. وقد ذكره بالتخليط ابن حنبل. وأيضًا فإن احتجاج خصومنا بهذا لا يسوغ على أصولهم لأنه خبر واحد لا يوجب عندهم العلم. وأيضًا فلو صح لما كان مخالفًا لعقولنا لأننا إنما أنكرنا قول من قال إن أسماء الله مشتقة من صفات ذاته، فأطلق لذلك على العلم والقدرة والقوة والكلام أنها صفات وعلى من أطلق إرادةً وسمعًا وبصرًا وحياةً، وأطلق أنها صفات، فهذا الذي أنكرناه غاية الإنكار. وليس في الحديث ولا في غيره شيء من ذلك أصلًا، وإنما فيه أن ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾ خاصة صفة الرحمن ولم ننكر هذا، بل هو خلاف لقولهم وحجة عليهم لانهم لا يخصون ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾ بذلك دون سائر القرآن ودون الكلام والعلم وغير ذلك. وفى هذا الخبر تخصيص لقوله ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾ وحدها بذلك، و﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾ خبر عن الله بما هو الحق، فنحن نقول فيها هي صفة الرحمن لمعنى أنها خبر عن حق، فظهر أن هذا الخبر حجة عليهم لنا. وأيضًا فمن أعجب الباطل أن يحتج بهذا الخبر فيما ليس فيه من شيء من يخالفه ويعصيه في الحكم الذي ورد فيه من استحسان قراءة ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾ في كل ركعة، فلهذه الفضائح فلتعجب أهل العقول. وأمَّا الصفة التي يطلقون هم فإنما هي في اللغة واقعة على عرض في جوهر لا على غير ذلك أصلًا، وقد قال الله: ﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾. فأنكر إطلاق الصفات جملة. فبطل تمويه من موَّه بالحديث ليستحل بذلك ما لا يحل من إطلاق لفظة الصفات حيث لم يأت بإطلاقها فيه نص ولا إجماع أصلًا ولا أثر من السلف. والعجب من اقتصارهم على لفظة الصفات ومنعهم من القول بأنها نعوت وسمات. ولا فرق بين هذه الألفاظ لا في لغة ولا في معنى ولا في نص ولا في إجماع» (الفصل، ج٢، ص١١٣-١١٤).

بل إن اللفظ لم يرد في أصل الوحي إلا كفعل، ومرة واحدة كاسم «وصف»، وكلها بمعاني سلبية. الوصف قد يكون كذبًا، فكيف يوصف «الله»؟[٥٥]

ومع ذلك، الصفات عند القدماء أول أصل التوحيد.[٥٦] وعلى هذا النحو يكون لدينا وصف للذات باعتبارها وعيًا خالصًا، ثم وصف للصفات باعتبارها مكونات للوعي الخالص في الشخصية الإنسانية أو في الإنسان الكامل. «الوعي الخالص» وصف الذات في نفسها، علاقتها بذاتها، الذات من حيث هي ذات. ولها أوصاف ستة: الوجود، القِدَم، البقاء، المخالفة للحوادث، القيام بالنفس، الوحدانية. و«الإنسان الكامل» يتضمن صفات الذات في علاقاتها بالغير، في تخارجها وفعلها ونشاطها. وهي الصفات السبع: العلم، القدرة، الحياة، السمع،

---

[٥٥] ذكر القرآن لفظ صفة ١٣ مرة في صيغة فعلية «تصف» (مرتان)، «تصفون» (٤ مرات)، «يصفون» (٧ مرات)، وهو الأكثر شيوعًا. ومرة واحدة كاسم «وصفهم»، وكلها في معاني سلبية. فالمعنى الأوَّل في استعمال الفعل هو أن الله لا يوصف، منزه عن الوصف، ويتعالى عن كل وصف، مثل: ﴿سُبْحَانَ اللهِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ (٢٣: ٩١)، (٣٧: ١٥٩)، ﴿سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يَصِفُونَ﴾ (٦: ١٠٠)، ﴿فَسُبْحَانَ اللهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ (٢١: ٢٢)، ﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ (٣٧: ١٨٠)، ﴿سُبْحَانَ رَبِّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ (٤٣: ٨٢)، وأن من يفعل ذلك سينال الجزاء والعقاب: ﴿سَيَجْزِيهِمْ وَصْفَهُمْ إِنَّهُ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾ (٦: ١٣٩)، و﴿وَلَكُمُ الْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ﴾ (٢١: ١٨)، فالإنسان إذا وصف فإنه سيقول الكذب: ﴿وَتَصِفُ أَلْسِنَتُهُمُ الْكَذِبَ أَنَّ لَهُمُ الْحُسْنَى﴾ (١٦: ٦٢)، و﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ﴾ (١٦: ١١٦)، الله وحده هو العليم بالوصف: ﴿وَاللهُ أَعْلَمُ بِمَا تَصِفُونَ﴾ (١٢: ٧٧)، ﴿نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَصِفُونَ﴾ (٢٣: ٩٦)، وهو وحده القادر عليه: ﴿وَاللهُ الْمُسْتَعَانُ عَلَى مَا تَصِفُونَ﴾ (١٢: ١٨)، ﴿وَرَبُّنَا الرَّحْمَنُ الْمُسْتَعَانُ عَلَى مَا تَصِفُونَ﴾ (٢١: ١١٢).

[٥٦] يقيم الشهرستاني علم أصول الدِّين على قواعد أربعة: الأولى منها الصفات والتوحيد «وهي تشتمل على مسائل الصفات الأزلية إثباتًا عند جماعة ونفيًا عند جماعة، وبيان صفات الذات وصفات الفعل وما يجب لله وما يجوز عليه وما يستحيل، وفيها الخلاف بين الأشعرية والكرامية والمجسمة والمعتزلة» (الملل، ج١، ص١١). ويقول أيضًا: «أمَّا التوحيد فقد قال أهل السنة وجميع الصفاتية أن الله واحد في ذاته لا قسيم له وواحد في صفاته الأزلية لا نظير له وواحد في أفعاله لا شريك له. وقال أهل العدل إن الله واحد في ذاته لا قسيم له ولا صفة له، وواحد في أفعاله لا شريك له. وقال أهل العدل إن الله واحد في ذاته لا قسيم له ولا صفة له، وواحد في أفعاله لا شريك له فلا قديم غير ذاته ولا قسيم له في أفعاله، ومحال وجود قديمين ومقدورين قادرين وذلك هو التوحيد» (الملل، ج١، ص٦٢). ويقول الجويني في باب الصفات: «اعلموا أن الركن الأعظم والخَطْب الأجل من الكلام ينحصر في الصفات. وهي تحتوي وتنطوي على حمل أسرار التوحيد. وقد قال المحصلون: لا يخلو باب من أبواب الكلام عن مخامرة الصفات والتشبث بها فيتعين استفراغ الجهد فيها» (الشامل، ص٦٠٩).

البصر، الكلام، الإرادة. إذا كانت الذات هي الوعي الخالص الشامل وهو الذي يتم وصفه بطريق التنزيه، أي نفي المشابهة عنه فإن الصفات تكون صور تعبير الذات عن نفسها وتخارجها إلى العالم. علاقة الذات بالصفات إذن علاقة المركز بالمحيط، علاقة الخيط بحبات العقد طبقًا للتصور الإنساني الشائع عن ضرورة الحامل للمحمول، والموصوف للصفة، والموضوع للمحمول، والفاعل للفعل، والمبتدأ للخبر. وفي هذه الحالة تُسَمَّى الذات أيضًا ماهية وتُسَمَّى الصفة وجودًا. إذا كانت الماهية يصعب معرفتها إلا عن طريق التقريب والمشاركة، فإن الوجود يمكن التحقق منه ببداهات الحس وشهادات الوجدان.[٥٧]

[٥٧] أصول الدِّين، ص٨٨–٨٩.

ثالثًا: الوجود

(١) الوجود أول وصف للذات

الوجود هو أول وصف للذات. يظهر أَوَّلًا متداخلًا مع دليل الحدوث، إذ إن غاية الدليل هو إثبات واجب الوجود. وقد لا تدخل صفة الوجود أو واجب الوجود ضمن أوصاف الذات، بل تكون ختامًا لدليل الحدوث.[١] وفي كلتا الحالتين يكون الانتقال من دليل الحدوث إلى الوجود انتقالًا طبيعيًّا باستثناء الاعتراض المشهور وهو كيفية الانتقال من عالم الأذهان إلى عالم الأعيان، ومن دليل إثبات الوجود إلى إثبات الوجود بالفعل. في هذه الحالة لا يظهر الوجود كوصف مستقل، ويُكتفى بأن الحوادث لا بد لها من محدث وأن صانع الحوادث أحدثها من لا شيء. ويتداخل الوجود مع أبطال الدور والتسلسل كأول بحث في ذات «الله».[٢] لذلك تُسَمَّى صفة الوجود أحيانًا واجب الوجود كما هو الحال في العقائد المتأخرة إلا في بعض الحركات الإصلاحية الحديثة حين يُكتفى بإثبات واجب الوجود.[٣] وتتداخل صفة

---

[١] الاقتصاد، ص١٥–٢١؛ بحر الكلام، ص١٧؛ المحصل، ص١٠٨–١٠٩؛ غاية المرام، ص٢٣٩؛ أصول الدِّين، ص٦٨–٨٩؛ النظامية، ص١٦–١٧؛ شرح الأصول الخمسة، ص١٧٥–١٨١؛ المحيط، ص١٣٩–١٤٥؛ الحصون، ص١٠–١١؛ كفاية العوام، ص٢٦–٣٢.

[٢] الدواني، ص٢٢٧–٢٤٦.

[٣] العقيدة التوحيدية، ص٢–٣؛ طوالع الأنوار، ص١٥٥؛ المواقف، ص٢٦٦–٢٦٩؛ رسالة التوحيد، ص٣٠؛ المسائل، ص٢٣٠.

واجب الوجود وأحيانًا بكليهما.[٤] وفي العقائد المتأخرة يدخل الوجود ضمن دليلي الحدوث والإمكان معًا مع أنه قد لا تكون هناك حاجة إلى إثبات وصف الوجود بعد إثبات الأدلة على وجود الصانع.[٥] ينبثق وصف الوجود إذن من الطبيعة. والحقيقة أنه لا يوجد مبحث مستقل للطبيعة. فالطبيعيات تظهر في دليل الحدوث القائم على إثبات الأعراض وحدوثها، والتفرقة بين الجوهر والعرض، وإثبات موجود قديم لا أول له. فالطبيعة هو إثبات أول صفة للذات وهو الوجود.[٦]

ولا يظهر الوجود كأول وصف للذات إلا بعد اكتمال بناء علم أصول الدِّين. ففي البداية يكرر وصف الوجود والمخالفة للحوادث لسائر الموجودات، وكأنه شرح وتعبير أكثر منه عدًّا لصفة.[٧] وفي المؤلفات المتقدمة يظهر دليل الحدوث على أنه أول موضوعات التوحيد دون ذكر وصف الوجود.[٨] ثم يذكر وصف الوجود على أنه أول وصف للمحدث قبل القِدَم والواحد والأحد والباقي.[٩] ويظهر على أنه أول وصف في إقرار التوحيد قبل الواحد وليس كمثله شيء.[١٠] وقد يظهر الوجود على أنه أول وصف للذات في ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾، فالأحد إشارة إلى الوجود.[١١] وفي المقدمات والتسبيحات والتحميدات يظهر واجب الوجود على أنه أول تعبير إنشائي.[١٢] ويظهر الوجود كأول وصف للذات، وذلك في دلائل إثبات كونه واجب الوجود وإثبات كونه موجودًا.[١٣] فالوجود هو وحده الصفة التي تدخل تحت الذات، وباقي الأوصاف والصفات تدخل تحت الصفات. وقد يضم الوجود الصفتين التاليتين مثل القِدَم والبقاء وكأنهما نتيجتان طبيعيتان للوجود، فالوجود هو البقاء الذي سبق المكونات ويبقى بعد جميع الفانيات، والتوحيد هو الإقرار بأنه ثابت الوجود. وموجود

---

[٤] طوالع الأنوار، ص١٥١-١٥٢.

[٥] المواقف، ص٢٦٩.

[٦] الاقتصاد، ص١٥.

[٧] الإنصاف، ص٢٧.

[٨] اللمع، ص١٧–١٩؛ المسائل، ص٣٤١-٣٤٢.

[٩] الإنصاف، ص١٨.

[١٠] الإنصاف، ص٢٣.

[١١] بحر الكلام، ص٧.

[١٢] أساس التقديس، ص٢.

[١٣] المحصل، ص١٠٦–١١١.

تعني أنه باقٍ أي دوام الوجود.[١٤] وإلى وقت متأخر يتداخل وصف الوجود مع باقي الأوصاف والصفات ولا يكون بالضرورة أول أوصاف الذات. فأحيانًا تظهر النفس بعد القِدَم والوجود والوحدانية والشيئية على أنها مرادفة للذات والوجود ورفضها من حيث هي جسم مركب قابل للعرض.[١٥] كما تثبت صفة الوجود في باب الصفات بعد أن تثبت المخالفة للحوادث والقيام بالنفس والوحدانية في باب التوحيد، وتستعمل الصفات كدليل لإثبات الوجود.[١٦] ثم يرتبط موضوع الوجود منذ القرن السادس بالماهية بعد توغل علوم الحكمة في علم التوحيد، فيبدو الوجود متصلًا بالماهية كثامن وآخر وصف بعد نفي الجسمية والجوهر والمكان والاتحاد والمكان والحلول والقيام بالحوادث واللذة والألم، ونفي مشاركة الذات لغيرها.[١٧] فالوجود متصل بنفي المشاركة. وتُنفى الماهية خوفًا من المجانسة بعد إثبات الوحدانية والقِدَم وظهور الصفات السبع ونفي العرض والجسم والجوهر والصور والحد والعد والتبعيض والتجزيء والتركيب والتناهي.[١٨] وتبدو التنزيهات في أول بحث في نفي أن حقيقته تماثل غيره ونفي الاشتراك في الذات أو في الوجود.[١٩] وقد يذكر الوجود بعد القِدَم على أنه يجوز وصف الذات به، ويكون الوجود حالة من حالات القِدَم ومتضمنًا فيه.[٢٠] وقد يُذكر الوجود كثالث صفة بعد القِدَم والبقاء مرة ضد الباطنية وقولهم لا موجود ولا معدوم ومرة ضد الحكماء في التوحيد بين الوجود والماهية.[٢١] فإذا كان الوجود قد دخل في البداية في أدلة إثبات الصانع خاصة دليل الحدوث فإنه في العقائد المتأخرة وبعد استقرار البناء النظري للعلم يظهر كأول وصف فيما يجب «لله» من عشرين صفة، ستًّا للذات، وسبعًا للمعاني، وسبعًا معنوية، ثم يظهر عكس الصفة وهو العدم في العشرين صفة التالية فيما يستحيل على «الله». ثم بعد ذلك في النهاية يظهر في تفسير معنى «لا إله

---

[١٤] الإنصاف، ص١٨، ص٢٣، ص٣٧–٣٨.

[١٥] بحر الكلام، ص١٨–١٩.

[١٦] الشامل، ص٦٠٩–٦١٧.

[١٧] معالم أصول الدِّين، ص٣٦–٣٨؛ المحصل، ص١١٠–١١١.

[١٨] النسفية، ص٦٣.

[١٩] طوالع الأنوار، ص١٥٦.

[٢٠] بحر الكلام، ص١٧؛ العضدية، ج١، ص٢٢٧.

[٢١] المسائل، ص٣٤٥–٣٤٩.

إلا الله» على أنه المستغني عن كل ما سواه كأول وصف يدل على الاستغناء.[٢٢] وقد يذكر الوجود كواجب الوجود في أول وصف فيما يجب «لله» يتلوه صفات المعاني السبع، ويذكر في أول إحصاء لأوصاف الذات في عشرة على أنه أول صفة. وحتى عندما تأتي الذات بعد الصفات يظهر الوجود كأول صفة.[٢٣] وقد يذكر الوجود في أول موضوع للتوحيد دون فصل بين ذات وصفات، بل كحامل لنفي التشبيه والحيز والجهة.[٢٤]

ويحاول القدماء إيجاد أدلة لإثبات الوجود، فقد يثبت الوجود بدليل عن طريق القسمة بعد التسليم بأصل الوجود من دليل الحدوث. فكل موجود إمَّا متحيز أو غير متحيز. وإن كل متحيز إن لم يكن فيه ائتلاف فهو جوهر فرد، وإن كان فيه فهو جسم، وغير المتحيز إمَّا يستدعي جسمًا يقوم به وهي الأعراض أو لا يستدعي وهو «الله»![٢٥] وهو دليل يقوم على افتراض سابق وهو أن الوجود قد يكون غير متحيز وهو المطلوب إثباته. كما أن إثبات وجود غير متحيز لا يعني بالضرورة إثبات «الله»، بل يعني إثبات هذا الوجود غير المتحيز أي الوجود من حيث هو وجود دون تشخيص له في ذات. والقسمة ليست دليلًا ولا برهانًا بل مجرد تصنيف طبقًا للأعلى والأدنى وهي التصور الديني للعلاقة بين المستويات. كما أنه لا ينزه «الله». وهل مكانة «الله» مساوية بالأجسام ما دام كلاهما جوهرًا؟ ولا يمكن أن يكون الدليل على الوجود العلم والقدرة، فالعلم والقدرة مظهران للوجود تاليان عليه وليسا مقدمتين له: الوجود لا يستنبط من العلم والقدرة، بل العلم والقدرة يستنبطان من الوجود. إلا إذا كان المقصود أن وجودًا بلا علم ولا قدرة ليس وجودًا، وفي هذه الحالة يكون الوجود هو وجود العلم والقدرة. وقد يشجع ذلك الناس على العلم والقدرة دون الجهل والعجز، إذ إن الوجود الجاهل العاجز ليس وجودًا.[٢٦] ويمكن التوسع في الصفات وضم الحياة والإرادة، ولكن ذلك يتطلب دليلًا أنطولوجيًّا يسمح بالانتقال من العلم والقدرة والحياة والإرادة إلى الوجود الفعلي دون أن يكون ذلك متعلقًا بالإنسان وتشخيصًا منه وقياسًا

---

[٢٢] السنوسية، ص٢–٦؛ كفاية العوام، ص٢٦–٣٢؛ العقيدة التوحيدية، ص٧؛ الباجوري، ص٣. وأيضًا باقي كتب العقائد المتأخرة مثل الجوهرة، الخريدة، جامع زبد العقائد، وسيلة العبيد، الحصون، التحقيق التام، القطر.

[٢٣] النظامية، ص٢٦؛ الإرشاد، ص٣٠-٣١؛ الاقتصاد، ص١٥–٢٠؛ معالم أصول الدِّين، ص٢١–٢٩.

[٢٤] أساس التقديس، ص٤.

[٢٥] الاقتصاد، ص١٥.

[٢٦] شرح الأصول الخمسة، ص١٧٧–٢٧٩. وهذا هو دليل القاضي (الشامل، ص٦١١–٦١٧).

للغائب على الشاهد، وبالتالي إثبات وجود الإنسان دون غيره. وهو أقرب إلى التمرينات العقلية التي يعيش فيها العقل على نفسه بعد أن يختفي موضوعه ويتبخر. وهناك بعض الأدلة الخطابية الأخرى القائمة على سؤال: هل هناك بناء من غير بان؟ وإذا كان الرد بالإيجاب عن طريق التوليد والكمون والظهور أمكن الإجابة بالنفي وبالتالي لا يثبت أي وجود صانع مغاير للشيء.[٢٧]

(٢) ماهية الوجود

هل الوجود وصف للذات أم أنه معنى تؤدي إليه أحكام العقل؟ هل هو وصف للذات أم صفة لها؟ قد يدخل الوجود في مبحث الذات ليس كصفة بل كذات.[٢٨] للوجود ماهيتان: الأولى أنها نفس الذات وليست صفة خارجة عنها، وليست بمثابة التحيز للجوهر لأن التحيز صفة زائدة على الجوهر. وعلى هذا النحو يكون واجبًا لذاته ممتنعًا عدمه بالنظر إلى ذاته.[٢٩] لذلك يظهر الوجود على أنه من الصفات النفسية بل أولها.[٣٠] الوجود هو القائم بالنفس أو لا يكون. فإن لم يكن قائمًا بماهيته فنفس الوجود جوهر قائم. الوجود عين الوجود، وبالتالي يكون وجود الله عين ذاته غير زائد عليه كما أن وجود الحادث عين ذاته. فالوجود ليس صفة لأنه عين الذات والصفة غير الذات. الوجود عين الذات وبالتالي تكون موجودة في الخارج دون ما حاجة إلى إثبات وبالتالي تنتفي الحاجة إلى أي دليل أنطولوجي.[٣١] وعيوب هذا التصور أن «الله» فيه كائن ثابت مشخص وليس حياة أو تجربة أو حركة.[٣٢] والوجود

---

[٢٧] شرح الأصول الخمسة، ص١٧٩–١٨٠؛ الشامل، ص٦١٥–٦١٧.

[٢٨] أجمع العلماء على أنه موجود لذاته خلافًا لسليمان بن جرير الذي قال إنه موجود لمعنى يقوم به (أصول الدِّين، ص٨٨).

[٢٩] الإرشاد، ص٣٠–٣١؛ العضدية، ج١، ص٢٢٧.

[٣٠] الإرشاد، ص٣٠–٣١؛ السنوسية، ص٣–٤.

[٣١] هذا هو موقف الأشعري، كفاية العوام، ص٢٦–٣٢. لما كان الوجود ليس صفة فتكون الصفات اثنتي عشرة صفة، خمسًا للذات، وسبعًا للصفات. (كفاية العوام، ص٦١). وعند ابن سينا أيضًا وجود الله عين حقيقته.

[٣٢] عند أبي عبد الله البصري والبغداديين أنه الكائن الثابت. وذكر قاضي القضاة في حد الموجود أنه المختص بصفة تظهر عندها الصفات والأحكام.

بهذا المعنى المجرد وصفًا أو صفةً، ماهية أو وجودًا عامًّا ليس الوجود كتجربة حقة بلحم وعظم ودم، بنفس وحرارة وحياة. وإن إثبات الذات أو النفس دون نفي الضد يدل على أن الإثبات هو الأساس وأن النفي مجرد تمرين عقلي زيادةً في التنزيه، في حين أن النفي هو الأساس، نفي مظاهر النقص حتى تثبت صفات الكمال.[٣٣]

والثانية أنها ما يستحيل عليها العدم، إذ لا يحد الوجود إلا بالإشارة إلى المعدوم. والمعدوم ليس هو المنتفي؛ لأن المنتفي ما ليس بكائن ولا ثابت في حين أن المعدوم وجد مرة ثم عدم، أي أن العدم في أصله كان وجودًا وليس نفيًا أو انتفاءً.[٣٤] فالأولى أن يكون المعدوم هو المعلوم الذي ليس بموجود أي افتراض الوجود وإحالة العدم، ومِنْ ثَمَّ يبرز الفِرَق بين مستوى المعرفة ومستوى الوجود، فلا يمكن أن يكون العدم موجودًا (أنطولوجيًّا). وسواء كان العدم وجودًا منفيًّا أم وجودًا معدومًا، فإن ما يجب له الوجود يستحيل عليه العدم، والنفي والإثبات يتمان لا في زمان.[٣٥] الوجود إذن وصف سلبي أي أنه ما لا يجوز عليه العدم.[٣٦] صانع العالم موجود؛ لأنه لو لم يكن موجودًا لكان معدومًا، والمعدوم نفي محض لا يصلح للإلهية دون أن تكون هناك واسطة بين الموجود والمعدوم.[٣٧] ويقوم هذا التصور على إثبات الدعوى بإبطال نقيضها. وهو نقص في منطق الاستدلال، إذ إن الدليل هو المثبت. كما أنه يعتبر العدم نفيًا محضًا دون واسطة حال، مما يسبب في النفس الغثيان، وفي الوجود العدمية. وإذا كان الوجود والعدم ضدان وكان البارئ موجودًا، فإنه يصبح من جنس الموجودات. وما كان من جنس الموجودات يمتنع أن يكون من جنس المعدومات. ولو كان موجودًا لكان له من جنس الموجودات ند، ومن المعدومات التي ليست من جنسه ضد. والباري منزه عن الند والضد. ونفس الدليل إذا كان معدومًا وبالتالي يثبت أن الباري لا موجودًا ولا معدومًا. فإن قيل: إن العدم نفي محض، ويمتنع أن يكون ضد الشيء، كان الرد بأن عدم الاشتراك في الاسم نظرًا لا ينفي وقوعه عملًا.[٣٨]

---

[٣٣] كفاية العوام، ص٥٩.

[٣٤] عند أبي عبد الله البصري المعدوم هو المنتفي الذي ليس كائن ولا ثابت.

[٣٥] الحصون، ص١٠-١١.

[٣٦] التمهيد، ص٤٩.

[٣٧] المحصل، ص١٦٩.

[٣٨] المسائل، ص٣٤٥-٣٤٧.

(٣) معنى الوجود

تتراوح معاني الوجود عند القدماء بين الصورية والمادية والنفسية، أي بين أن يكون الوجود معنى وأن يكون شيئًا وأن يكون حالًا:

(أ) فقد يكون الوجود بمعنى معلوم، وأن الباري لم يزل واجدًا للأشياء بمعنى لم يزل عالمًا بها، وأن المعلومات لم تزل موجودات بمعنى لم تزل معلومات، ومِنْ ثَمَّ كان الدليل على الوجود هو العلم.[٣٩] الله موجود لمعنى به، وأن ذلك المعنى لا موجود ولا معدوم.[٤٠] واتفق باقي أئمة الأشاعرة على أنه من الصفات، والعلم به علم بالذات.[٤١] الوجود هنا أقرب إلى الحكم العقلي الأوَّل في أحكام العقل الثلاثة.

(ب) والمعنى الثاني للوجود هو المعنى المادي الذي يتراوح بين الجسم والشيء. فالوجود جسم لأن الوجود شيء.[٤٢] فبهذا المعنى لا يكون الباري كائنًا مخالفًا لسائر الحقائق، فوجوده مثلها.[٤٣] وهنا يضطرب التنزيه ويهتز التصور فيصبح الباري لم يزل ثابت العين بذاته حماية له من الجسمية والشيئية.[٤٤] أو أن يكون شيئًا مخالفًا لسائر الموجودات لما كان الشيء هو أنه محدود ووجوده مساوٍ لسائر الموجودات.

ولكن هل البارئ شيء؟ إذا كان البارئ شيئًا فإن الشيئية تكون أحد أوصاف الذات، سواء ذاتًا لنفسه أو شيئًا لا كالأشياء. قد يظهر الشيء بعد القِدَم والوجود والوحدانية على أنه اسم أكثر منه وصفًا أو صفةً. وقد يظهر الشيء بعد إثبات الوجود كثالث صفة بعد القِدَم والبقاء.[٤٥] والعجيب أن يثبت الأشاعرة والمسلمون كلهم، وأكثر أهل الصلاة أن «الله» شيء سواء كان شيئًا بمعنى جسم أو شيئًا لا كالأشياء. ولما كان لا يوجد شيء إلا بمعنى جسم يكون موقف المجسمة أقرب إلى الاتساق مع النفس والمنطق وأقرب إلى الصراحة. أمَّا

---

[٣٩] هذا هو قول الجبائي، مقالات، ج٢، ص١٨٢.

[٤٠] هذا هو قول سليمان بن جرير الزيدي (أصول الدِّين، ص١٢٣).

[٤١] الإرشاد، ص٣٠–٣١.

[٤٢] هذا هو موقف هشام بن الحكم (مقالات، ج٢، ص١٨٢).

[٤٣] هذا هو موقف عباد (مقالات، ج٢، ص١٨٢).

[٤٤] المسائل، ص٣٤٧–٣٤٨.

[٤٥] أصول الدِّين، ص٨٨؛ بحر الكلام، ص١٨؛ المسائل، ص٣٤٨–٣٤٩؛ مقالات، ج١، ص٢٣٨؛ ج٢، ص١٨٠.

إثبات شيء لا كالأشياء فهو مجرد تحصيل حاصل، خطوة إلى الأمام وخطوة إلى الخلف، إقدام وإحجام، شجاعة ثم خوف، إثبات ونفي، تشبيه وتنزيه، وجود وعدم، يلغي كل طرف الطرف الآخر. فليس هناك إنسان لا كالإنسان، وليس هناك ماء لا كالماء، وليس هناك هواء لا كالهواء أو أرض ليست كالأرض أو سماء لست كالسماء. فالعبارة تعبر عن موقف الشعور وحيرته وتردده بين نزوعين، الشاهد والغائب، الحس والعقل، الطبيعة وما بعد الطبيعة. حتى ولو لم يكن النزاع في اللفظ بل في المعنى، اتفاق اللفظ والاختلاف في المعنى، فإن ذلك لا يمنع حين الاستعمال من الوقوع في جدل اللفظ والمعنى واستعمال اللفظ بالمعنى الشائع للشيء وهو الجسم الحسي المرئي نظرًا لقوة المعنى العرفي وانتشاره فوق المعنى الاصطلاحي.[٤٦] وإذا كان المقصود أن شيئًا تعني موجودًا، وكان الاشتراك يقع في لفظ وجوده، فالأولى أن يقع الاشتراك في لفظ شيء. وإن خطورة الحجة النقلية والاعتماد عليها حتى على الرغم من دقة التفسير وإحكام التأويل لن تمنع من العارض العقلي الذي ينفي كون «الله» شيئًا.[٤٧] قد يكون «الله» شيئًا بالمعنى الأنطولوجي للكلمة، أي الوجود القائم وليس بالجسم، وبمعنى الماهية المجردة،[٤٨] ولكنه مزلق خطر خارج عن نطاق علم

---

[٤٦] يرى الباقلاني أن الله شيء لا جسم، لأن الشيء لا يبين الجسم (التمهيد، ص١٤٨–١٥٢).

[٤٧] يعتمد الأشاعرة على بعض الآيات القرآنية، مثل: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ اعتمادًا على أن الأصل في الكلام دخول المستثنى تحت المستثنى منه، وتكون العلاقة علاقة عام بخاص. وقد دفع ذلك الباقلاني إلى اعتبار التسمية شرعية (التمهيد، ص١٤٨–١٥٢؛ بحر الكلام، ص١٨). والحقيقة أن لفظ «شيء» أهم من هذا بكثير، فقد ذُكِر في القرآن ٢٨٣ مرة، منها ٢٠٢ في حالة الرفع والجر ومخصوصة لله، ومنها ٧٧ مرة في حالة النصب مخصوصة للإنسان، ومنها ٤ مرات في حالة الإضافة «أشياءهم» خاصة بالمجتمع. وأهم معاني اللفظ في استعمالاته لله هي أن الله على كل شيء قدير، وبكل شيء عليم. وتأتي معاني مشابهة مثل رقيب وشهيد ومحيط وحفيظ وحسيب ووكيل ومريد ومقيت، بيده ملكوت كل شيء، خلق كل شيء، رب كل شيء، آتى كل شيء، قدر كل شيء. فالاستعمالات تشير أساسًا إلى العلم والقدرة ثم إلى باقي الصفات. وثلاثة أرباع الاستعمالات (حوالي ١٤٢ مرة) تشير إلى الله وصفاته، والربع الأخير إلى أفعاله، خاصةً إنزال الوحي والرزق والضرر والنفع وباقي أفعال الإنسان. أمَّا لفظ «شيئًا» في حالة النصب، فإنه يشير إلى الشيء في علاقته بالإنسان من حيث إنه يقول ويعلم، ويحب ويكره، ويخفي ويبدي، ويضر وينفع، ويأخذ وينقص، ويشاء ويسلب، ويأتي ويجيء، ويسأل ويدعو، ويظلم ويبخس. ولكن أكثر الاستعمالات شيوعًا في أن الشيء لا يغني عن شيء آخر، وفي الضرر والنفع، والظلم والبخس أي في سلوك الإنسان. أمَّا الاستعمال الثالث في صيغة «أشياءهم» فإنها تشير إلى العلاقات الاجتماعية: ﴿وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ﴾.

[٤٨] وهي المعاني المعروفة من الكلمات الألمانية: Sein, Wesen, Grund.

أصول الدِّين الغارق في التشخيص الإنساني والواقع في «الأنثروبولوجيا»، يصعب عليه الخروج منها إلى «الأنطولوجيا». لذلك توقف البعض. فلا يقولون إن الله شيء أو إنه ليس شيئًا وهو أقرب إلى التنزيه الوجداني وعدم الدخول في المزالق التصورية.[٤٩] فابتعادًا عن التجسيم واقترابًا من التنزيه يصبح «الله» ليس شيئًا وليس لا شيئًا. وبالرغم من أن أمثال هذه العبارات تحصيل حاصل، إلا أنها تحوم إقدامًا نحو التشبيه ثم إحجامًا عنه اقترابًا من التنزيه، وكأن الذهن البشري إذا ما أراد الحرص على التنزيه فليس أمامه إلا طريق النفي، وطريق النفي وحده. ولكن نظرًا لمخاطر الصورية والفراغ في التنزيه، فإن التجسيم يعود ليفرض نفسه على التصور بالجسمية والشيئية، ويظل الشعور متوترًا حائرًا بين الصوري والمادي، بين المثال والواقع، بين الحس والعقل دونما استقرار. لقد كانت الحجة في إثبات الباري شيئًا هو الخوف من التعطيل، ولكن ألا يوقع ذلك الخوف في التشبيه؟ ولماذا يكون الخوف من التعطيل مقدَّمًا على الخوف من التشبيه؟[٥٠] وكما يقل التجسيم وينتقل من البدن المعين إلى الجسم، فإنه يقل أيضًا درجة، وينتقل ارتفاعًا من الجسم إلى الشيء، فالشيء مقولة تحتوي على عمومية أكثر من الجسم، كما أن الجسم مقولة تحتوي على عمومية أكثر من البدن. فإذا كان كل جسم شيئًا، فليس كل شيء جسمًا. كما أن كل بدن جسم وليس كل جسم بدنًا بالضرورة. ثم يخف التجسيم درجة ويصبح «الله» أيضًا شيئًا، ولكنه شيء لا كالأشياء، ولا يشابه الأشياء. فهو ليس شيئًا وهو ليس لا شيئًا، بين التشبيه والتنزيه، تشبيه لأنه شيء، وتنزيه لأنه لا كالأشياء. وهو مثل القول بأنه جسم لا كالأجسام. وصفة بالشيء لا تعني شيئًا لا كالأشياء بصرف النظر عن كون العبارة من حيث بناء اللغة تحصيل حاصل.

وقد أفاض القدماء في الحديث عن الشيء وتفصيل معانيه المختلفة لدرجة الخروج من علم أصول الدِّين إلى علوم الحكمة الخالصة. فالشيء هو الجسم، أي أنه تحديد العام بالخاص، ورجوع إلى درجة أقوى من التجسيم في حين أن كل جسم شيء وليس كل شيء جسمًا.[٥١] والشيء هو الموجود، فلا شيء إلا موجود، وهو تحديد للخاص، وهو الشيء في هذه الحالة، بالموجود وهو العام. وإن شئنا تحديد العام بالعام لأن الشيء عام والموجود عام،

---

[٤٩] مقالات، ج١، ص١٣٧–١٣٨. يتفق بعض جمهور الزيدية مع الأشاعرة في أن الباري شيء.

[٥٠] بحر الكلام، ص١٨.

[٥١] هذا هو رأي فريق من المشبهة (مقالات، ج١، ص١٨٠–١٨١).

ولكنها عمومية خاصة، فكل شيء موجود في حين أن كل موجود ليس شيئًا.[٥٢] والشيء هو المثبت، وهو تحديد للخاص، وهو الشيء، بالعام وهو المثبت، فالمثبت أعم بالنسبة للموجود، كما أن الموجود عامة بالنسبة إلى الشيء، والشيء عام بالنسبة إلى الجسم، والجسم عام بالنسبة إلى البدن. فإذا كان كل شيء موجود مثبتًا، فإن كل مثبت ليس بالضرورة شيئًا موجودًا. يمكن أن يكون الشيء مثبتًا قبل وجوده؛ لأن الشيء هو فعل الكون، أي مجرد الإثبات أو القرار. الصورة في ذهن الرسام شيء قبل أن يرسم اللوحة بالفعل. يمكن أن يُقال إذن إن الشيء هو الممكن قبل أن يصير واقعًا.[٥٣] هذه المعاني الثلاثة السابقة تتداخل فيما بينها من حيث العموم والخصوص. ولكن هناك معاني أخرى خارج هذا النطاق، نطاق الكليات الخمس والتحديد المنطقي بالنسبة للعام والخاص، وأقرب إلى تحديد الشيء بالنسبة إلى الآخر وعلى نفس المستوى أفقيًّا وليس رأسيًّا كما هو الحال في الكليات الخمس. حينئذٍ يكون الشيء هو القديم، وهو تحديد للشيء من حيث الزمان، وأنه لا أول له. وهنا يقبل التجسيم درجات عدة، ويشارك في الصفة الثانية وهي القِدَم.[٥٤] فالباري لم يزل قبل الأشياء وليس قبل الأشياء حتى لا يكون ظرفًا. والشيء هو الغير. فلا شيء إلا غير، ولا غير إلا شيء. وهذا التحديد للشيء بالنسبة إلى الآخر واعتبار الشيء هو المتفرد أو الفريد، وهي صفة أخرى للذات الذي يتحدد كل شيء بالنسبة إليها والذي يتغاير هو بالنسبة إلى كل شيء.[٥٥] لا يُقال أول الأشياء أو إن الأشياء بعده، ولا يُقال إن الله فرد. والشيء هو المعلوم، والمعلوم هو ما أمكن ذكره والإخبار عنه. وهنا يتم تحديد الشيء بالنسبة إلى المعرفة الإنسانية كما تعرف الذات وتكشف هي عن نفسها في الذهن الإنساني. ولا يُقال لم يزل الباري ولا يزال دون أن يضاف عالم حتى يكون هناك خبر.[٥٦]

ولكن ماذا يعني أن الباري شيء في هذه الحالة إذا كان الشيء يعني الجسم أو الموجود أو المثبت أو القديم أو الغير أو المعلوم؟ يبدو أن الثلاثي الأوَّل أكثر تجريدًا من الثاني، وهو

---

[٥٢] هذا هو رأي فريق آخر من المشبهة (مقالات، ج١، ص١٨٠–١٨١).

[٥٣] هذا هو رأي الخياط (مقالات، ج١، ص١٨٠–١٨١).

[٥٤] هذا هو رأي الصالحي (مقالات، ج١، ص١٨٠–١٨١).

[٥٥] هذا هو رأي عباد بن سليمان (مقالات، ج١، ص١٨٠–١٨١).

[٥٦] هذا هو رأي الجبائي (مقالات، ج١، ص١٨٠–١٨١، ص١٨٧).

الذي استهوى القدماء لتطبيقه على «الله». يعني أن الباري جسم ويكون الباري هنا جسمًا متعينًا. وقد يعني أن الباري موجودًا إمَّا بمعنى أنه جسم وهو إلحاق الوجود بأحد معاني الشيء، وهو أن الشيء جسم ويكون الموجود هنا هو الموجود الحسي المتعين،[٥٧] وإمَّا بمعنى أنه الشيء وهو استبدال موضوع بمحمول، فكما أن الشيء هو الموجود يكون الموجود هو الشيء،[٥٨] إمَّا بمعنى أن الموجود هو المحدود المتعين، أي أنه هو المتعين المتحدد، وهي صفة أعم من الشيء تدل على التعين وإن لم يكن محسوسًا.[٥٩] وقد يعني أن الباري مثبت، وقد يكون الثبات بالعين أو بغير العين، والإثبات أحد معاني الشيء، فإثبات الشيء يحدث قبل وجوده.

ومع ذلك فقد أحدث تصور الباري شيئًا رد فعل عند دعاة التنزيه المعتزلة والجهمية. فـ «الله» عند المعتزلة ليس شيئًا وليس لا شيئًا، وهو غير الأشياء على عدة معانٍ، منها: أنه غير الأشياء بنفسه وليس لغيرية حتى لا يحدث التباين والتعدد والشرك،[٦٠] أو أنه غير الأشياء لنفسه والأشياء غيره لأنفسها حتى يتم التمايز بين «الله» والأشياء،[٦١] أو أنه غير الأشياء لغيرية لا لنفسه، فالغيرية صفة للباري لا هي الباري ولا هي غيره، والجواهر متغايرة بغيرية يجوز ارتفاعها فلا تتغير، والأعراض لا تتغاير، وذلك حتى يحدث التمايز بين الله والأشياء بغيرية واضحة، واحدة مضروبة في اثنين، مرة من الله ومرة من الأشياء،[٦٢] أو أن الباري غير الأشياء أي أنه ليس هو كالأشياء وهذا أقرب إلى التنزيه، هو غير الأشياء بنفسه؛ لأنه القبل وليس قبل الأشياء.[٦٣] ويُئوِّل المعتزلة الألفاظ التي توحي بالجسمية. فجنب «الله» هو أمره، والصمد هو المقصود إليه في الحوائج.[٦٤] وقد اقترب بعض فقهاء أهل

---

[٥٧] هذا هو رأي هشام بن الحكم (مقالات، ج٢، ص١٨٧).

[٥٨] هذا هو رأي فريق من المشبهة (مقالات، ج٢، ص١٨٧). وكذلك رأي أكثر أهل الصلاة (مقالات، ج٢، ص٢٠٨).

[٥٩] هذا هو رأي فريق ثالث من المشبهة (مقالات، ج٢، ص١٨٧).

[٦٠] هذا هو قول عباد (مقالات، ج١، ص٢٣٨–٢٣٩؛ مقالات، ج١، ص٢٤٩).

[٦١] هذا هو قول الجبائي (مقالات، ج١، ص٢٣٨–٢٣٩).

[٦٢] هذا هو قول الحلقاني (مقالات، ج١، ص٢٣٨–٢٣٩).

[٦٣] مقالات، ج١، ص٢٣٨–٢٣٩.

[٦٤] مقالات، ج١، ص٢٦٦. وعند هشام المعتزلي الله ليس شيئًا ولكنه منشئ الأشياء (التنبيه والرد، ص٤١).

السنة من تنزيه المعتزلة في اعتبارهم «الله» ليس كمثله شيء.[٦٥] بل وعند أصحاب الحديث أن الباري ليس بجسم ولا يشبه الأشياء.[٦٦] بل إن بعض الرافضة وهم الذين عُرف عنهم التجسيم والتشبيه قد وصلوا إلى أعلى مراتب التنزيه بتصورهم أن «الله» ليس بجسم ولا بصورة ولا يشبه الأشياء ولا يتحرك ولا يسكن ولا يماس، وقالوا في التوحيد بقول المعتزلة والخوارج.[٦٧] وتجنُّبًا لكل ذلك آثر البعض إمعانًا في التنزيه جعل الوجود من أسماء «الله»، أي مجرد لفظ لا معنى ولا شيئًا.[٦٨] حتى الباطنية المعروفة بالتشبيه والتجسيم بل والحلول أنكرت أن يُقال إن الله موجود أو لا موجود، أو أن الباري ليس بمعدوم إمعانًا في التنزيه. والدليل على ذلك أن الباري لو كان موجودًا لكان مساويًا لسائر الموجودات في الوجود. أمَّا أن يكون مخالفًا من وجه دون وجه، فإن خالفها من وجه لزم وقوع التركيب، وكل مركب ممكن الوجود وليس واجب الوجود. إن لم يكن مخالفًا لزم أن يكون مساويًا في الماهية، والمتساويات في الماهية حكمها حكم واحد. فكما أن الموجودات ليست واجبة فكذلك الباري. وإذا ثبت فساد القسمين ثبت أنه ليس بموجود. ونفس الدليل يثبت أنه ليس معدومًا، فثبت أنه لا موجود ولا معدوم. ولا رد على ذلك إلا باعتبار الوجود عين حقيقته، وأن الاشتراك في اللفظ ليس اشتراكًا في المُسَمَّى البديهي.[٦٩] ولكن يرجع الفضل في النهاية إلى جهم وبعض الزيدية في نفي أن يُسَمَّى «الله» شيئًا أو أن يطلق عليه لفظ شيء؛ لأن الشيء هو المخلوق الذي له مثل.[٧٠] وبالتالي يكون جهم هو المدافع عن التنزيه في حين وقع الأشاعرة في التشبيه، بل وفي التجسيم بإثباتهم الشيئية «لله» بصرف النظر عن معانيها.

---

[٦٥] الفقه الأكبر، ص١٨٥؛ الانتصار، ص٥؛ الإنصاف، ص١٨، ص٢٣. الله ليس له طول ولا عرض ولا عمق (مقالات، ج١، ص٢١٦، ص٢٣٨؛ ج٢، ص٢٣٨).

[٦٦] مقالات، ج١، ص١٠٥.

[٦٧] عند ابن كلاب أن الله شيء لا بمعنى كان شيئًا (مقالات، ج١، ص٢٣٠؛ مقالات، ج١، ص٢٣٨؛ مقالات، ج٢، ص١٨٠).

[٦٨] هذا هو موقف عباد (مقالات، ج٢، ص١٨٣).

[٦٩] الدواني، ص٢٤٦–٢٧٧.

[٧٠] عند الجهمية الله لا شيئًا، ما من شيء، لا في شيء، لا يقع عليه صفة شيء، ولا معرفة شيء، ولا توهم شيء. لا يُعرَف الله إلا بالتخمين، ومِنْ ثَمَّ فيُسَمَّى الألوهية، ولا يوصف بصفة يقع عليه الألوهية، ولم يُطلَق على الله اسم الموجود أو الشيء (التنبيه والرد، ص٩٦–٩٧؛ اعتقادات، ص٦٨).

وقد كانت كل العبارات المستعملة لإثبات التنزيه عبارات نافية؛ إذ إن النفي أكبر وسيلة للتعبير عن التنزيه. ومِنْ ثَمَّ يمكن القول بأن «الله» ليس شيئًا، ليس له طول ولا عرض ولا عمق، ليس له مقياس يُقاس به، ليس له مادة أو موضوع في العالم الخارجي. بل إن اسم الفعل «الألوهية» لا يشخص ولا يعرف كمًّا، فعل من أفعال الشعور الخالص، وموضوع من موضوعات الذهن. ويخف التجسيم على الإطلاق ويقترب نهائيًّا من التنزيه عندما يصبح الله ليس شيئًا، وينتقل الشعور من الرغبة في الإطباق على الشيء والتشبث به إلى الاستنكاف من الشيء والبعد عنه إحساسًا منه بالطهارة. وتبدأ الثنائية الفلسفية بين المادة والصورة، المحدث والقديم، الكثير والواحد، المتحرك والثابت، وهي الثنائية المتعارضة التي تعطي الطرف الأوَّل كل ما تسلبه من الطرف الثاني. فإذا كان الشيء مادة ف «الله» ليس مادة، وإذا كان الشيء مرئيًّا ف «الله» ليس بمرئي، وإذا كان الشيء محدودًا متعيِّنًا جسمًا، فهي كلها مظاهر نقص، «الله» خالٍ منها.

(ج) والحقيقة أن الوجود تجربة وجودية. وهو ما عناه القدماء باسم الحال الواجبة للذات التي لا تعلل بعلة. والحال لا يرتقي إلى درجة الوجود حتى يشاهد ولا ينحط إلى درجة العدم حتى يعدم. الوجود حال بين الموجود والمعدوم. والحال صفة نفسية لا تعقل الذات بدونها. وعلى هذا النحو تكون ذات «الله» غير وجوده كما أن ذوات الحوادث غير وجودها.[٧١] وميزة هذا التصور هو اكتشاف الصيرورة من الوجود إلى العدم ومن العدم إلى الوجود من خلال الحال. فالحال وجود، والوجود حال، وهو تغير وحركة وإمكانية وتحقق، أي أنه تجربة وجود أو إيجاد. وهو خارج التعليل الخارجي فالحال من الذات، من الداخل، صفة نفسية. ولما كان وجود «الله» غير ذاته، فإن وصف «الله» بأنه موجود يكشف عن إسقاط الإنسان صفة وجوده على غيره على عكس الحكماء الذي جعلوا وجوده عين ذاته وعلى خلاف الأشاعرة الذين جعلوا الصفة زائدة على الذات.[٧٢] الوجود إذن هو المشاهد لا الثبات أو المختص بصفة. الوجود هو الوجود الإنساني الحسي الملموس، هي الواقعة الإنسانية. وهو تجربة بديهية يشعر بها كل إنسان من نفسه، ولكن تختلف درجة

[٧١] هذا هو موقف الأشاعرة غير الإمام الأشعري (كفاية العوام، ص٢٦–٣٢)؛ انظر أيضًا الفصل الرابع: نظرية الوجود، الحال.

[٧٢] انظر الفصل السادس: الوعي المتعين أو الصفات.

الوعي بها. هناك وجود دون وعي وهناك وعي بالوجود.[٧٣] وقد اعترف بعض علماء الأصول بأن الوجود من حيث هو وجود مفهوم واحد في كل الموجودات، لا فرق فيه بين واجب وممكن، قديم وحديث. والدليل على ذلك أن نقيض العدم شيء واحد هو الوجود، فلولا أن الوجود مفهوم واحد لما كان العدم مفهومًا واحدًا. وإذا أمكن تقسيم الوجود إلى واجب ممكن، فلو لم يكن المفهوم مشتركًا لما أمكن التقسيم. وحقيقة الوجود في جميع الموجودات شيء واحد لا اختلاف فيها بالتعيين. ولما كانت حقيقة الباري مخالفة لسائر الحقائق، ثبت أن حقيقته ليست وجوده.[٧٤] أمَّا الوجود فهو الوجود المتعين الإنساني التجريبي المعروف، أي تجربة الوجود، ولا ينطبق منها شيء على «الله». الوجود إذن شعور إنساني بديهي، أخص ما يميز الإنسان. ولكن في اللحظة التي يقل فيها وعي الإنسان بوجوده ويغترب في العالم فإنه يشخص وجوده في وجود آخر متجاوزًا به عن وجوده المأساوي في وجود آخر أرحب عن طريق الخيال، تعويضًا عن وجوده الهش المتأزم، وجلبًا للطمأنينة والسلام حتى يعيش في وفاق مع نفسه وفي وئام مع العالم من خلال الوعي الزائف. فلا غرابة إذن أن نصارع من أجل الوجود، من أجل الاستقلال الوطني، وتحرير الأرض، والتنمية من أجل الاستقلال الاقتصادي، والحرية من أجل الاستقلال في الرأي والمؤسسات الديمقراطية. ولا غرابة أن تكبو محاولاتنا، فيُقضى على الاستقلال الوطني وننحو نحو التبعية، ويُحتَل مزيد من الأرض، ويتحول الاقتصاد الوطني إلى انفتاح اقتصادي تابع، وتُسن القوانين المقيدة للحريات، وتصبح المؤسسات لا وجود لها ولا استقلال، تابعة للحكام، مهمتها الموافقة والتأييد. فإذا كان الوجود الإنساني هو هذه الإمكانية للإيجاد، فإن وجود المبادئ والقيم وجود ممكن أيضًا يتحقق بالفعل من خلال النشاط فيصبح موجودًا بالفعل. ويتحول واجب الوجود من مجرد أمر اعتباري في «ميتافيزيقا الوجود» إلى وجود إنساني اجتماعي وتاريخي طالما وُجد الإنسان، فالحق قائم، وطالما وُجدت الجماعة، فالقيم قائمة، وطالما وُجد فعل الجماعة، فالتاريخ قائم. وإنها لمهمة الإنسان ومسئوليته إن شاء أن يسترد وجوده بعد أن أعاره لغيره في لحظة ضعف وهوان. وهذا ما يتفق مع أصل الوحي،

---

[٧٣] وهو معنى البيت المشهور:

ليس من مات فاستراح بميت   إنما الميت ميت الأحياء

[٧٤] المسائل، ص٣٤٨.

فلفظ «الوجود» لم يرد فيه إلا في صيغة فعلية يشير إلى عملية «الإيجاد» وعلاقات الوجود الإنساني بالأشياء وبالطبيعة وبالأفراد والمجتمعات وبالتاريخ مركِّزًا على البعد الشعوري في الوجود الحامل للمعاني والمحقق للأفعال. الأشياء للاستعمال، والطبيعة للتسخير من خلال السيطرة على قوانينها الثابتة، والأفراد والأقوام والمجتمعات ميدان للصراع، والتراث للتجديد وليس للتقليد، والشعور محقق للأفعال، وحامل للمعاني، وباقٍ بالإرادة، ومستقل بالوعي، كل ذلك هو الإيجاد كفعل وليس الوجود كجوهر. ولم يصف «الله» نفسه في كلامه بأنه موجود كما فعل المتكلمون.[٧٥]

[٧٥] ذُكر لفظ وُجد ومشتقاته الفعلية في القرآن ١٠٥ مرة، كلها أفعال باستثناء مرة واحدة اسمًا، وليس فيها ما يدل على وصف الله بالوجود. والأفعال في كل الأزمنة، المضارع والماضي والمستقبل، وفي كل الأشخاص، ومتصلة بضمائر الملكية فردًا وجمعًا، وكلها تدل على أن الذي يجد هو الإنسان، وأن اللفظ صفة فعل للإنسان وليس وصف وجود لله. فيجد الإنسان الرزق والمتاع والبضاعة والماء، كما يجد الركوب والراحلة والأشياء. وقد لا يجد مما يدل على أن الإيجاد عملية ممكنة وأن الوجود هو مشروع إيجاد. وقد يجد الإنسان مظاهر الطبيعة كالشمس والسماء والريح والأرض والشهاب، ولكن أهم ما فيها هي قوانينها وسنتها المطردة الثابتة ﴿وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَبْدِيلًا﴾ (٣٥: ٤٣)، وهو الاستعمال الأكثر شيوعًا في نطاق الطبيعة. ولكن يستعمل اللفظ أيضًا في العلاقات الاجتماعية عندما يجد الإنسان رجلًا أو امرأة أو رجلين أو امرأتين أو قومًا. وتُحدد العلاقات الاجتماعية بالصراع، فهناك أشد الناس عداوة، وأقرب الناس مودة، وهناك دعوة للقتال ودعوة إلى بيت المسلمين. ويستعمل اللفظ كذلك للإنسان كشعور فردي يجد أفعاله وما يتفق وجهده وعزيمته والذي يتحدد بالغلظة أو اللين وحتى نكاحه، ويظهر فيها البعد الشعوري دالًّا على أن الوجود هو تجربة وجود، مثل: ﴿ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ (٤: ٦٥)، ﴿وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا أُوتُوا﴾ (٥٩: ٩)، ﴿أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ وَلَا تُضَارُّوهُنَّ﴾ (٦٥: ٦)، وهي المرة الوحيدة التي استُعمل فيها اللفظ اسمًا «وجدكم» وليس «وجدًا» كما يقول الصوفية، بل واسم مضاف إلى ضمير ملكية جمع مما يوحي باتجاه الشعور نحو الجماعة. ويُستعمل اللفظ أيضًا لرفض التقليد وتبعية التراث القديم، وهو أكثر الاستعمالات شيوعًا (حوالي ٩ مرات)، مثل: ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ﴾ (٤٣: ٢٣). وقد يجد الإنسان معاني وليس فقط أشياء، يجد وعدًا ووحيًا كما يجد «الله» مرتين: ﴿لَوَجَدُوا اللهَ تَوَّابًا رَحِيمًا﴾ (٤: ٦٤)، ﴿يَجِدِ اللهَ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ (٤: ١١٠). بل إن استعمال الأشياء استعمال شعوري مثل: ﴿أَجِدُ عَلَى النَّارِ هُدًى﴾ (٢٠: ١٠)، أو ﴿إِنِّي لَأَجِدُ رِيحَ يُوسُفَ﴾ (١٢: ٩٤)، مثل «خريف الغضب». وكما يجد الشعور استقلاله وسنده وسبيله ووكيله ونصيره ومرشده وملجأه في بنيته واستقلاله وتحقيق ذاته من خلال إطلاق المعنى وشموله وجهد الإنسان وعمله ودخوله في ميادين الصراع الاجتماعي طبق حركة التاريخ.

رابعًا: القِدَم

(١) القِدَم ثاني وصف للذات

القِدَم ثاني وصف للذات. ويعني ما لا أول له ولا بداية. وقد يبدو وصف القِدَم في نظرية الوجود في قسمة الموجودات إلى قديم وحادث، والإشارة إلى القديم بأنه لم يزل وهو «الله»، وأنه وصف لذاته. ويظهر مرة أخرى بعد دليل الحدوث على أنه من صفات المحدث مع باقي أوصاف الذات وصفاتها. ويأتي القِدَم تاليًا للوجود وسابقًا على الواحد والأحد والباقي. بل ويعرف التوحيد بأنه إفراز القِدَم عن الحدوث. فكل مرة يذكر فيها الحدوث ينكر القِدَم أو العكس. فيذكر القديم مع قسمة الموجودات إلى محدث وقديم.[1] وقد يظهر القِدَم في عبارات إنشائية بعد الوحدانية دون عد إحصائي. ويظهر على أنه ثاني صفة بعد الواحد. ثم يظهر من جديد كصفة ضد في أنه لا يجري عليه زمان بعد إثبات الوحدانية والقِدَم ثم ظهور صفات المعاني السبع ثم نفي العرض والجسم والجوهر والصور والحد والعد والتبعض والتجزيء والتناهي والمائية والكيفية والمكان.[2] يبدو وصف الأوَّل متميزًا عن وصف القديم في مجموعة أخرى من الصفات في إقرار التوحيد بعد موجود، واحد، ليس كمثله شيء، وفي هذه الحالة يكون أزليًّا لا أول لوجوده.[3] وقد يذكر الأوَّل مع الآخر والظاهر والباطن والقريب والبعيد في عبارات إنشائية دون صياغات عقلية. وقد يذكر

[1] الإنصاف، ص١٦، ص١٨، ص٢٢–٣٣، ص٤٢؛ بحر الكلام، ص١٧.

[2] النسفية، ص٥٨، ص٦٥؛ بحر الكلام، ص٢.

[3] الإنصاف، ص٢٣، ص٣٣.

نفي الزمان في المقدمات الخطابية.[٤] وقد يذكر القِدَم واستحالة العدم في باب مستقل دون عد لأوصاف الذات، ويفصله عن الواحد الصفات السبع.[٥] وقد يذكر القِدَم على أنه أول وصف للذات بعد الاستدلال على وصف الوجود بأن الحوادث لا بد لها من محدث وبأن صانع الحوادث أحدثها لا من شيء.[٦] وأحيانًا يذكر القِدَم في آخر نعوت الذات بعد القيام بالنفس والوجود والشيء، والغنى، والواحد، ومخالفته للخلق، وكأنه نعت متفق عليه.[٧] كما يأتي القِدَم كآخر وصف للذات قبل كتاب العلل، وهو مقدمة مبحث الصفات، وبعد بداية التوحيد بالوحدانية ونفي الجسمية ونفي الجهة ونفي العرض ونفي الجوهر والرد على النصارى. ولا يُذكر القِدَم لفظًا بل مع الأولوية ضد الدهرية.[٨] ثم يظهر مع السمع والبصر ويرفض باعتباره وصفًا أو اسمًا، ويوضع مع صفات المخلوقين، ويفضل لفظ الأوَّل مما يشير إلى اشتراك اللفظ بين الإنسان و«الله».[٩] ويذكر أحيانًا في مجال نفي ما يستحيل على «الله» كثاني وصف للصانع.[١٠] وقد لا يذكر إلا سلبه مثل أنه ليس في زمان كرابع وصف في التنزيهات بعد نفي الجهة مع المكان ونفي الجسم ونفي الجوهر والعرض.[١١] كما يذكر مع الصفات المختلف عليها كالتكوين والبقاء واليد والوجه والاستواء وإدراك الشم والذوق واللمس.[١٢] ويذكر أيضًا مع الصفات المختلف عليها في آخر الأوصاف والصفات مع البقاء والاستواء والوجه واليد والعينين والجنب والقِدَم والأصبع واليمين والتكوين،[١٣] ويضع في

---

[٤] الإنصاف، ص٤٢؛ المسائل، ص٢٣٠.

[٥] «باب في أن القديم لا يجوز عليه العدم» (التمهيد، ص٤٩).

[٦] «في أن الصانع قديم» (أصول الدِّين، ص٧١–٧٢). «في أن سبحانه قديم أزلي» (المسائل، ص٣٤٢–٣٤٣). «وعلى أن للعالم صانعًا قديمًا لم يزل، ولا يزال» (العضدية، ج١، ص٢٢٦). وعند الجبائي والمعتزلة بوجه عام أن أخص وصف للباري هو القِدَم (الملل، ج١، ص١٢١–١٢٢، ص٦٦).

[٧] أصول الدِّين، ص٨٨–٨٩، ص١٢٣.

[٨] الشامل، ص٦١٧–٦٢٠؛ «باب القول في أن الصانع لا أول له، أسئلة لأهل الدهر والانفصال عنها»، ص٦١٨–٦٢٠.

[٩] الفصل، ج٢، ص١٣٦–١٣٧.

[١٠] النظامية، ص١٤، ص١٩. «وفي الدليل على قِدَم الباري» (الإرشاد، ص٣١–٣٣).

[١١] «في أنه ليس في زمان» (المواقف، ص٢٧٤).

[١٢] المحصل، ص١٣٦.

[١٣] المواقف، ص٢٧٥–٢٩٧.

مكان آخر وهو: «في أن يمتنع أن يقوم بذاته حادث» على نحو سلبي. وأخيرًا يستقر الأمر، ويظهر القِدَم في أول إحصاء لأوصاف الذات في عشرة كثاني وصف بعد الوجود. وفي آخر إحصاء لها في ست عندما يكتمل البناء العقلي ويستقر في أحكام العقل الثلاثة، ما يجب لله من عشرين صفة وما يستحيل عليه من عشرين، تكون استحالة الحدوث هي الصفة الثانية أيضًا مع برهان القِدَم. وفي تفسير معنى «لا إله إلا الله» يظهر القِدَم أيضًا كثاني صفة.[١٤] وفي بعض الحركات الإصلاحية الحديثة يذكر القِدَم والبقاء ونفي التركيب مع أحكام الواجب.[١٥] وعندما تظهر الذات بعد الصفات يظهر القِدَم بعد الوجود.[١٦]

والدليل على القِدَم هو أنه لو لم يكن موجودًا ثم وُجد لاحتاج إلى موجد وهو مُحال، وهو دليل يقوم على نفي نقيض الدعوى وليس على إثبات الدعوى ذاتها، أي أنه برهان خلف.[١٧] ولكن الدليل المثبت هو أيضًا دليل الحدوث لإثبات الصانع القديم.[١٨] فمن صفات القديم أنه واحد لا يقبل الشركة مع حادث آخر. فهو القديم وحده، ولا قديم غيره.[١٩] وهو قديم بأسمائه وصفات ذاته وليس بذاته وحدها.[٢٠] وهو أخص وصف لله عند الصوفية كما أن المحدث أخص وصف للإنسان.[٢١] وفي حقيقة الأمر، لا يستند الحادث إلى قديم واحد

---

[١٤] الاقتصاد، ص٢١. «الدعوى الثانية في القِدَم» (السنوسية، ص٢–٦؛ كفاية العوام، ص٣٢–٣٤؛ العقيدة التوحيدية، ص٧؛ الباجوري، ص٣؛ التحقيق التام، ص٨٩–٩٠، ص٩٤–٩٥؛ وباقي كتب العقائد المتأخرة، مثل: الجوهرة، العقيدة، الخريدة، جامع زبد العقائد، وسيلة العبيد، الحصون، القطر … إلخ).

[١٥] رسالة التوحيد، ص٣١.

[١٦] شرح الأصول الخمسة، ص١٨١–١٨٢؛ المحيط، ص١٤٥–١٥٠؛ «فصل في إثبات صانع الكل قديم، فصل في امتناع جواز العدم على القديم»، ص٦١٨–٦٢٠.

[١٧] شرح الأصول الخمسة، ص١٨٠–١٨١.

[١٨] أصول الدِّين، ص٧١؛ الاقتصاد، ص٢١.

[١٩] يقول المجوس بصانعين، أحدهما شيطان محدث. ويقول غلاة الروافض أن عليًّا جوهر مخلوق محدث، لكنه صار إلهًا صانعًا بحلول روح الله فيه (الفِرَق، ص٣٣٢؛ مقالات، ج١، ص٢٢٦). وثبتت وحدانية القديم ضد الفلاسفة والمتكلمين من المعتزلة وغلاة الروافض والمجوس. فقد زاد الفلاسفة كثيرًا من الممكنات، وزاد المتكلمون صفات الله بما فيهم المعتزلة الذين جعلوا الصفات أحوالًا ثابتة في الأزل مع الذات (المقاصد، ص٢٧٥؛ المواقف، ص٢٧٤).

[٢٠] الإنصاف، ص٢١.

[٢١] سُئل بعض أهل التحقيق عن التوحيد، فقال: «هو أن تعلم أنه باينهم بقِدَمه كما باينوه بحدوثهم.» وقال الجنيد: «التوحيد إفراز القِدَم عن الحدوث.» وقال: «أول ما يحتاج إليه المكلف من عقد الحكمة أن

أو إلى قديم من ناحية التسلسل، بل إلى حادث مثله متحقق في المادة والزمان. وهذا ينفي ضرورة وجود قديم ليس بحادث تنتهي إليه سلسلة الحوادث ما دام الحادث لا يقوم إلا على حادث مثله. والحوادث تقوم على نفسها طبقًا لقوانين الطبيعة العامة. ولماذا يكون الأساس أفضل من المؤسس، والمعتمد عليه أفضل من المعتمد؟ ألا تنشأ الوقائع كلها في الشعور ولا تعتمد إلا على هذه النشأة وعلى تعقيلها فيه؟ حتى ولو تم القفز من الحادث إلى القديم عن طريق الرجوع إلى الوراء والبحث عن العلة الأولى المختلفة في الطبيعة والجوهر عن هذا العالم فكيف يمكن الرجوع إلى هذا العالم المتغير من جديد؟ وكيف ينشأ فعل حادث عن علة قديمة؟ إن أفعال القديم لا تكون إلا قديمة، وأفعال الحادث لا تكون إلا حادثة. أمَّا أن يكون وجود القديم لا يفسر نشأة الحادث منه ويظل الخلق بلا مبرر أو أن يكون الخلق قديمًا وهو أيضًا قضاء على العالم الحادث الذي يود المتكلم إثبات القديم منه، أي أنه قضاء على الأساس والبداية. الحادث ينتج عن حادث، وبالتالي لا يثبت الحدوث أي قِدَم أو يثبت موجودًا حادثًا، وهو ما ترفضه عواطف التأليه. والقديم ينتج عن قديم، وهو لا يثبت شيئًا لأن العالم حادث أو أن يثبت علمًا قديمًا وهو مضاد للبداية.[٢٢] إن إثبات محدث للحادث لا يعني إثبات القديم. فالأولوية بالضرورة ليست أولوية زمانية. فقد يقدر الابن على ما لا يقدر عليه الأب. وقد تقدر الأجيال الحالية والمستقبلة على ما لا تقدر عليه الأجيال الماضية. إثبات القديم من المحدث هو إثبات أولوية وأفضلية عن طريق القلب النفسي واتهام الذات، وتبرئة الغير. والدليل في نهاية الأمر لا يثبت إلا المحدث. وهناك قفزة من إثبات المحدث إلى إثبات أن هذا المحدث يستلزم بالضرورة أن يكون قديمًا. القديم من أسماء الإضافة، وكذلك الحادث، أي أنه اسم يقوم على الأضداد في اللغة. كل اسم يشير إلى ضده عن طريق القلب، وبالتالي فإن وصف القديم يتحقق بعد حدوث الحادثات. كما أن القديم وصف زماني، والله ليس بموجود زماني، وبالتالي ينكر البعض أن يوصف بالقديم،

يعرف الصانع من المصنوع فيعرف صفة الخالق من المخلوق، وصفة القديم من المحدث» (الإنصاف، ص٣٢–٣٣). وقال بعض أهل التحقيق: «ألزم الكل الحدث لأن القِدَم له» (الإنصاف، ص٤٢).

[٢٢] مناهج الأدلة، ص١٣٥–١٣٧؛ الإنصاف، ص٣٣؛ الإرشاد، ص٣١–٣٣؛ المسائل، ص٣٤٢–٣٤٣؛ الدواني، ج١، ص٢٢٦–٢٢٧؛ الباجوري، ص٣؛ الحصون، ص١١–١٣؛ التمهيد، ص٤٦؛ النسفية، ص٥١؛ السنوسية، ص٢–٤؛ معالم أصول الدِّين، ص٣٤–٣٦؛ كفاية العوام، ص٣٢–٣٤؛ الانتصار، ص٥؛ التحقيق التام، ص٩٠–٩٣.

فالخالق غير المخلوق، والحادث غير المحدث. فلولا العالم لما كان «الله»، ولولا التشبيه ما كان التجسيم، ولولا النفي لما كان الإثبات.[23]

(٢) معنى القديم

قبل أن يجيب القدماء على سؤال ماذا يعني القديم، فإنهم يطرحون السؤال الأوَّل التمهيدي، وهو: هل القِدَم صفة أو معنى قائم بالذات، أم أنه هو عين الذات؟ وهو نفس السؤال الذي طُرح من قبل في بداية صفة الوجود عن ماهية الوجود قبل السؤال عن معنى الوجود. وهو السؤال الذي سيصبح المشكلة الرئيسية في موضوع الصفات فيما يتعلق بالصفات السبع التي هي صفات معانٍ وليست قائمة بالذات مثل الصفات الست.[24] وبينما أثبت الأشاعرة قِدَمًا «لله» زائدًا على الذات، أثبت المعتزلة قِدَمًا هو عين ذاته.[25] فالقِدَم ليس وصفًا لصفة، بل وصف للذات؛ لأن القِدَم المستقل بذاته ليس شرفًا، بل شرفه أنه للذات دون غيره. والواجب والقديم ليسا مترادفين. القديم أعم من الواجب، إذ لا استحالة في تعدد الصفات القديمة، ولكن الاستحالة في تعدد الذوات القديمة. كل ما هو قديم فهو واجب لذاته.[26] أمَّا معاني القدمية فمتعددة، منها ما يبدأ بتعريف القديم، ومنها ما يبدأ بتعريف القديم ومنها ما يبدأ بتعريف شيء آخر على أنه القديم. فالشيء هو القديم، ولا يُطلَق على الشيء اسم الحادث إلا تجوُّزًا وتوسُّعًا. لذلك كان الله شيئًا.[27] وقد يعني الله قديم عند البعض أنه

---

[23] هذا هو رأي معمر (الشامل، ص٣٥٢–٣٥٥). لذلك كان يقول: «لا أقول قديم إلا إذا حدث المحدث» (مقالات، ج١، ص٢٣٧؛ مقالات، ج٢، ص١٧٩–١٨٠).

[24] عند أبي الحسن الأشعري والغزالي أن الله قديم لذاته، وعند عبد الله بن سعيد القلانسي أنه قديم بقِدَم أو بمعنى هو قائم به (أصول الدِّين، ص٨٨–٩٠، ص١٢٣). كما أثبت عبد الله بن سعيد صفة وراء البقاء (المحصل، ص١٣٦؛ الاقتصاد، ص٢١؛ التحقيق التام، ص٩٤-٩٥). وعند الجبائي القديم هو الله لأنه ينفي الصفات. واستدل على ذلك بأن الله قديم، وقِدَمه أخص وصفه. فلو ثبت صفة قديمة لشاركته في أخص الوصف وذلك يوجب الشرك (الشامل، ص٢٥٢). انظر أدلة إثبات الصفات (الشامل، ص٢٥٣–٢٥٨). وعند عبد الله بن كلاب أن له قدمًا (مقالات، ج١، ص٢٣٧–٢٣٨، ص٢٣٠؛ ج٢، ص٢٠٣).

[25] هذا هو رأي أبي الهذيل (مقالات، ج١، ص٢٣٧–٢٣٨؛ ج٢، ص١٧٩–١٨٠؛ المواقف، ص٢٩٧).

[26] هذا قول بعض المتأخرين مثل حميد الدين الضرير (التفتازاني، ص٥٩–٦٠).

[27] هذا هو قول أبي العباس الناشئ (الإرشاد، ص١٢٥).

إله لما كان الإله وحده هو القديم.[٢٨] وقد يعني القديم أن وجوده غير مسبوق بعدم أي إثبات نفي عدم سابق، إذ إن الوجود مستمر منذ البداية.[٢٩] والقديم في اللغة هو المتقدم على غيره في الوجود، وهذه في صفات البشر. أمَّا في صفات الله فإنه يعني أنه لم يزل بلا ابتداء ولا انتهاء، لم يزل ولا يزال، تقدم على غيره في الوجود، هو الأوَّل والآخر، المتقدم على جميع المحدثات لا لغاية.[٣٠] وأنكر البعض أن الله كائن متقدم على المحدثات، وأثبت معنى قديم أنه لم يزل ومعنى لم يزل أنه قديم.[٣١] القديم هو المتقدم في الوجود على شريط المبالغة ولا يتخصص بالذي لا أول لوجوده، أي أنه يطلق أيضًا على التقدم المتقادم في الحوادث. فاللغة تُسَمِّي ما تقادم وعتق قديمًا.[٣٢] وهنا يظهر مضمون القِدَم وهو الزمان. فالقديم ما لا يجري عليه زمان.[٣٣] الزمان عرض متجدد. والتجدد لا يجوز على الله. والزمان عند الفلاسفة جوهر مجرد، واجب لذاته، لا يجوز عليه العدم أو حركة الفلك الأعظم، ولكن وجود «الله» منزَّه عن الزمانية. ولكن كيف يفعل «الله» ولا يتم فعله في أوقات ولا يلزم الزمان المتجدد؟[٣٤] وماذا تعني إذن ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾؟ وأيهما أكثر إجلالًا، الزمان الثابت الرتيب أم الزمان المتجدد الخلاق؟ ولا يعني أن الله قديم أنه لم يزل كائنًا قبل أن يخلق الزمان وحده، بل وقبل أن يخلق المكان أيضًا، فالقِدَم قِدَم في الزمان والمكان؛ لأن القِدَم مقولة في الزمان وليست في المكان.[٣٥] وكما أنه ليس في مكانه، فإنه لا يكون أيضًا في زمان؛ لأن نفي المكان يقتضي بالتبعية نفي الزمان. والمكان له أول وآخر، أي أنه يُعرَف بالزمان ويُقرَن به، بالبداية والنهاية، لم يزل ولا يزول، الزمان كله أو الأبدية.[٣٦] لذلك

---

[٢٨] هؤلاء بعض البغداديين (مقالات، ج١، ص٢٣٧–٢٣٨؛ ج٢، ص١٧٩–١٨٠).

[٢٩] الاقتصاد، ص٢١.

[٣٠] بحر الكلام، ص١٧؛ مقالات، ج١، ص٢١٦. وهذا هو رأي الجبائي (مقالات، ج١، ص٢٣٧–٢٣٨؛ ج٢، ص٢٧٩–١٨٠، ص١٨٨–١٨٩).

[٣١] هذا هو إنكار عباد (مقالات، ج١، ص٢٣٧–٢٣٨؛ ج٢، ص١٧٩–١٨٠).

[٣٢] هذا هو رأي الأشعري (الشامل، ص٢٥١–٢٥٥). مستشهدًا بآيتي: ﴿كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ﴾، ﴿إِفْكٌ قَدِيمٌ﴾.

[٣٣] النسفية، ص٦٥؛ التفتازاني، ص٦٥؛ الإسفراييني، ص٦٦؛ مقالات، ج١، ص٢١٦؛ الفِرَق، ص٣٣٣.

[٣٤] هذا هو اعتراض المعتزلة (التحقيق التام، ص٨٩–٩٠).

[٣٥] بحر الكلام، ص٢.

[٣٦] هذا هو رأي الشبلي (الإنصاف، ص٤٢).

يستعمل لفظ أزلي أيضًا بمعنى قديم، الأزلي ما لا أول له، والأبدي ما لا نهاية له، والسرمدي ما لا أول له ولا نهاية. وهذا هو الإحساس الفلسفي التقليدي بالتأليه، الأوَّل والتقدم، موجود قبل الخلق.[٣٧] حتى ولو كانت هناك أولوية في الزمان، فالزمان لا يكون بالضرورة زمانًا طبيعيًّا. الزمان إنساني خالص، وما الزمان الطبيعي إلا إسقاط من الزمان الإنساني: الأشياء لا تعيش في الزمان، الإنسان هو الموجود الزماني الوحيد. ويكاد يتفق المتكلمون والحكماء على معنى واحد وأخير للقديم، وهو الذي لا أول لوجوده،[٣٨] والمتقدم على جميع المحدثات.[٣٩] ولا يعني القول بأنه لا أول له أنه أزلي.[٤٠] فالأزلية إطلاق ومنع لكل مظاهر النقص الإنساني.[٤١] على أية حال لفظ الأوَّل لفظ شرفي ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ﴾ على عكس لفظ القديم الذي لا يُطلَق إلا إجماعًا.[٤٢]

ولكن ماذا يعني الأوَّل؟ يعني الأوَّل أنه لم يزل كائنًا ولا شيء سواه. ولا يصح الوصف بأنه موجود إلا وهو عالم بأشياء غير كائنة، أي أنه الأوَّل نظرًا وعملًا، معرفةً ووجودًا، وهذا عند من يرى أنه لا شيء إلا وهو موجود.[٤٣] وعند البعض الآخر الأوَّل لم يزل موجودًا ولا شيء سواه موجود، وإن كانت الأشياء يعلمها أشياء غير كائنة. وفي حقيقة الأمر أن الأوَّل يُطلَق على عدة معانٍ. فالأول هو الواحد الرياضي الذي منه تبدأ سلسلة الأعداد، وهو في الحقيقة ليس مطلقًا لأن هناك −١، −٢، وهي الأعداد السلبية. وهناك الأوَّل المنطقي السابق على التجربة، الأوَّل في نظرية المعرفة، ولكنه أول عقلي خالص مشروط بوجود الذهن. وهناك الأوَّل الكوني الذي يمكن معرفته من دراسة نشأة الكون، وهو أول طبيعي نسبي وليس أوَّلًا صوريًّا مطلقًا. وهناك الأوَّل بالنسبة إلى الزمان بمعنى السبق، فالأب

---

[٣٧] مقالات، ج١، ص٢١٧.

[٣٨] شرح الأصول الخمسة، ص١٨١–١٨٢.

[٣٩] عند الإسفراييني كل موجود استمر وجوده وتقادم زمنًا متطاولًا فإنه يُسَمَّى قديمًا في إطلاق اللسان، مثل: ﴿حَتَّى عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ﴾ (الإرشاد، ص٣١–٣٣؛ الباجوري، ص٣). وعند جميع المتقدمين من مشايخ الأشاعرة كذلك (مقالات، ج١، ص٢٣٧–٢٣٨؛ الشامل، ص٦١٧–٦١٨).

[٤٠] هذا هو رأي معمر (الفِرَق، ص١٥٥).

[٤١] «الأزلية ضمان لمنع الأضداد والآفات كالجهل أو الشك بالنسبة إلى العلم، والموت بالنسبة للحياة والعجز بالنسبة إلى القدرة، والصمم والعمى بالنسبة للسمع والبصر» (اللمع، ص٢٥–٢٦).

[٤٢] الدر النضيد، ص١٥٠–١٥١.

[٤٣] مقالات، ج٢، ص١٩٩–٢٠٠.

أول بالنسبة إلى الابن، ولكنه أول يحتاج إلى آخر وليس أوَّلًا مطلقًا. وهناك الأوَّل من حيث الجهد والمنافسة في السباق، وهو أيضًا أول نسبي. وهناك الأوَّل بالنسبة إلى الشعور وهو نشأة الشيء فيه، وأول ما يتبادر إليه، وهو أول نفسي خالص مشروط بحالة الشعور. لم يبقَ إذن إلا الأوَّل من حيث الشرف والرتبة أو القيمة وهو «الله». فالذي لا أول له إذن ليس حكمًا على موضوع أو قياسًا لشيء، بل تعبير عن مبالغة إنسانية عندما يوصف بحر بأنه لا أول له أو طابور أو شارع طويل بأنه لا أول له. فهو أسلوب إنشائي للتعبير عن صيغة المبالغة التي تستعمل أيضًا للتعبير عن «الله» عندما يوصف بأنه لا أول له. والمبالغة وصف أدبي إنشائي وليست وصفًا خبريًّا موضوعيًّا. الواقع له أول ونهاية، ومحدد ذو أطراف. لذلك كانت التعبيرات الدينية جزءًا من التعبيرات الأدبية، والتجربة الدينية لون من ألوان التجارب الأدبية، فعلماء الكلام أدباء بلا أدب، وشعراء بلا شعر. والصوفية أنجح أسلوبًا وأكثر توفيقًا عندما عبروا عن مواجيدهم بالشعر، فهم أصحاب تجارب وأصحاب قريحة، والمتكلمون دعاة سلطة أو قادة معارضة، أهل جدل وخطابة وأقلهم أصحاب برهان.

والقِدَم ينافي تأثير المختار؛ لأنه مسبوق بالقصد المقارن لعدم الأثر، في حين أن الحدوث هو الذي يستند إلى المختار أو إلى قصد الإيجاد. وجود الحادث وجود قصدي، أي أن الوجود يوجد في لحظة الشعور به، فيخلق العالم في قصد الإيجاد. وهذا هو الحادث الذاتي أو الحادث القصدي. ولماذا يكون من خصائص نفي التأثير والاختيار وانعدام القصد والغائية؟ إذا كان الاختيار تعبيرًا عن الحرية، والتأثير تعبيرًا عن الفاعلية، والقصد والغائية تعبيرًا عن الحياة، فلماذا يتصور القديم بلا حرية أو فاعلية أو غائية أو قصد؟ لماذا يكون القِدَم موتًا وفراغًا وسكونًا وثبوتًا وتوقفًا؟[٤٤] لذلك ارتبط القديم بموضوع الحسن والقبح والصلاح والأصلح والغائية، فالقديم عند المعتزلة يفعل ما يفعل لحسنه، وعند الأشاعرة من غير تقدير.[٤٥] وكيف يمنع القديم الغائية، والغائية هي بناء الوحي، والوحي

---

[٤٤] «ينافي تأثير المختار لأنه مسبوق بالقصد المقارن لعدم الأثر، فإن القصد إلى إيجاد الموجود محال» (طوالع الأنوار، ص٥٩). «لا يستند القديم إلى القادر المختار اتفاقًا، والقديم بالزمان يمتنع استناده إلى المختار لأن القصد إلى الإيجاد مقارن للعدم ضرورة» (المقاصد، ص٢٧٦). ولكن الآمدي جوَّز استناد القديم إلى المختار وقال سبق الإيجاد قصدًا لسبق الإيجاد إيجابًا (المواقف، ص٧٤–٧٦؛ المحصل، ص٥٥–٥٦).

[٤٥] الشامل، ص٦١٨–٦٢٠؛ انظر أيضًا الفصل الثامن: «العقل الغائي» عن الحسن والقبح والعقل والنقل والصلاح والأصلح.

كلام، وهو صفة للقديم كما يتصور القدماء؟ كيف يكون إثبات القِدَم قضاءً على الغائية، والقضاء على الغائية قضاء على استقلال الإنسان عقلًا وشعورًا وفعلًا، هذا الاستقلال الذي هو غاية الوحي واكتماله فيه.[٤٦]

وتمثل الكرامية أكبر رد فعل على وصف الذات بالقِدَم، فالله لديهم ليس قديمًا بل محلًّا للحوادث، تقوم الحوادث به، والحوادث تحتاج إليه في الإيجاد إمَّا بالإرادة أو بأمر كن، وهو ما يعطي الفاعلية لله، فيجعل الله هو التاريخ، والتاريخ هو الله.[٤٧] فالاعتراضات على القِدَم قوية مثل أن القبلية ذاتية وفعل وحركة ونشاط وليس قبلية صورية فارغة، وأن صفات الكمال يمكن أن تتجدد وتتلاحق، وتنتقل من كمال إلى كمال، وأنه ما دام لكل صفة حادث ولهذا الحادث حادث، والذات لا تخلو عن الشيء وضده، فما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، وهو باعتراف الأشاعرة الذين يتصورون أن الله شيء.[٤٨] ويزيد الكرامية على هذه الاعتراضات اعتراضات أخرى، مثل أن الصفات لا تتصور إلا بالحوادث مثل السمع والمسموع، والبصر والمبصر ... إلخ. سمع الباري ما لم يُسمع قبله ورأى ما لم يُرَ قبله، فيجب أن يحدث له تسمع وتبصر. فلا ذات بلا موضوع ولا إله بلا عالم، وإن القِدَم بمعنى عدم سبقه بالعدم ليس تعريفًا للقدم ومبرِّرًا له، وإن الله صار خالقًا للعالم بعد أن لم يكن، وهي نفس الحجة لإثبات قِدَم العالم بقياس العالم على الله، ولكن هنا بقياس الله على العالم.[٤٩] الصفات حادثة بذات «الله» لأنه خلق العالم، ومعنى ذلك أنه محل للحوادث، لم يكن فاعلًا للعالم ثم صار فاعلًا له. يمكن إذن تسميته حادثًا أو حالًا. وهو أقرب إلى معنى ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾.[٥٠] أقواله وإرادته وإدراكه للمرئيات

---

[٤٦] انظر كتابنا: لسنج: تربية الجنس البشري، خاصة المقدمة عن الوحي كغائية في التاريخ.

[٤٧] في صيف عام ١٩٦٦ إثر عودتنا من فرنسا، قابلت الأستاذ المرحوم الدكتور علي سامي النشار بمنزله بالإسكندرية، وبعد حديثي عن الله والتاريخ والغائية والمستقبل، قال: هذا محمد بن كرام، هذه هي الكرامية. ولم ألتفت لذلك في حينها إذ كنت مشغولًا بعلم أصول الفقه.

[٤٨] يعرِّف الإيجي الحادث بأنه الموجود بعد العدم، أمَّا ما لا وجود له وتجدد فلا يُقال له حادثة، فمثل الأحوال (لم يُجِز تجددها إلا أبو الحسن الذي قال إن العالمية تتجدد بتجدد المعلومات) والإضافات والسلوب، فانسب إلى ما يستحيل اتصاف الله به (المواقف، ص٢٧٥).

[٤٩] التحقيق التام، ص٩٢-٩٣.

[٥٠] المواقف، ص٢٧٥–٢٧٧؛ المحصل، ص١١٤–١١٥؛ معالم أصول الدِّين، ص٣٤–٣٦؛ الملل، ج٢، ص١٩.

والمسموعات، أعراض حادثة فيه. قوله للشيء «كن» خلق للمخلوق وإحداث للمحدث. وقوله للشيء «افنَ» إفناء للمخلوق. لا يموت شيء في العالم إلا بعد حدوث أعراض كثيرة في ذات «الله»، منها إرادته لحدوث ذلك الحادث، وقوله «كن»، وهو قول بألفاظ حادثة وأعراض، ورؤية تحدث فيه يرى بها الحادث. لا يُعدم شيء من العالم إلا بعد حدوث أعراض كثيرة فيه، إرادته لعدمه أو قوله «افنَ». والحوادث الحادثة في ذلك الإله أضعاف أضعاف الحوادث من أجسام العالم وأعراضها.[٥١] في ذاته حوادث كثيرة مثل الأخبار عن الأمور الماضية والآتية والكتب المنزلة والقصص والوعد والوعيد والأحكام.[٥٢] وما يحدث في ذاته يحدث بقدرته وما يحدث مباينًا لذاته يحدث بواسطة الأحداث، أي الإيجاد والإعدام الواقعين في ذاته بقدرته من الأقوال والإرادات. والمحدث ما باين من الجواهر والأعراض، وهذا هو الفَرق بين الخلق والمخلوق، والإيجاد والموجود. وهنا تبرز فاعلية الله ونشاطه في العالم، وتصبح حركة العالم جزءًا من ألوهيته، وقوانين التاريخ صفاته، «الله» هنا بمثابة الوعي التاريخي. ولما ذاعت الكرامية كفرقة ضاع الوعي التاريخي من وجداننا القومي. ولما استقرت الأشعرية كفرقة رسمية للدولة استقرت السلطة وأصبح لها الأولوية على كل شيء بلا شعب ومؤسسات كما أن لله الأولوية على العالم بلا حوادث ولا تاريخ. تركز الكرامية إذن على الضد، ليس على القِدَم بل على الحدوث، وتقلب علاقة الواجب بالمستحيل، فالواجب هو الحدوث والمستحيل هو القِدَم.[٥٣] وقد اختلفت الكرامية في تفصيل الخلق، فقال البعض لكل موجود إيجاد، ولكل عدم إعدام. وقال البعض الآخر إيجاد واحد يصلح لموجودين من جنس واحد، وجعلوا الأجناس خمسة. فالخلق إمَّا أن يكون فرديًّا متجددًا أو نوعيًّا عامًّا.[٥٤] وما يحدث في ذاته ينقسم إلى أمر التكوين، وهو فعل يقع تحت المفعول، وما ليس أمر التكوين إمَّا خبر أو تكليف، ونهي تكليف يدل على القدرة ولا يقع تحتها مفعولات.[٥٥] ولا فَرق بين «الله» والإنسان في القول والفعل، في الكلام والإرادة، في اللفظ والمعنى، في النظر

---

[٥١] الفِرَق، ص٢١٧–٢١٨.

[٥٢] كفاية العوام، ص٥٩–٦٠.

[٥٣] الملل، ج٢. ص١٤–١٥؛ اعتقادات، ص٦٧؛ الفِرَق، ص٢١٧، ٢١٨؛ اعتقادات، ص٦٧؛ غاية المرام، ص١٨٠.

[٥٤] الملل، ج٢، ص١٥–١٧؛ نهاية الإقدام، ص١١٤–١١٥، ص١٠٤–١٠٥.

[٥٥] الملل، ج٢، ص١٨.

والعمل،[٥٦] فكلاهما حقيقة واحدة من حيث صلة الذات بالموضوع. وهناك فَرق بين القول بأن «الله» محل للحوادث وبين التجسيم. فالحوادث تاريخ، أي حركة في الزمان، بينما التجسيم ثبوت في المكان ومادية في تصور الشيء.[٥٧] وفي النهاية لا يتعلق الأمر بحجج عقلية وبراهين منطقية وإيقاع الخصم في التناقض، بل يتعلق الأمر بتجربة بشرية هي الوعي الكلي بالتاريخ الشامل، الله باعتباره تاريخًا للعالم، والوحي باعتباره تجسيدًا للبشرية. الوحي قول الله، وأفعال الأفراد والجماعات، الأنبياء والشعوب إرادته، وحركة الجماهير فعله ونشاطه، وهو ما يتفق مع كل فلسفات التاريخ التي ربطت بين «الله» والتقدم، بين صفات «الله» وحركة التاريخ وقوانين مساره.

ولم تقف الكرامية وحدها دفاعًا عن الحدوث وجعل «الله» محلًّا للحوادث، بل شاركها الحكماء وبعض المعتزلة والباطنية وبعض الفِرَق الدينية الأخرى، وذلك يعني أنه اختيار عقلي وارد وليس «كفرًا» محضًا. فقالت الدهرية بقِدَم العالم، فالعالم قديم أي متقادم، وهذا متحقق في جواهر العالم.[٥٨] ولقد أسند الحكماء العالم مع اعتقاد قِدَمه إلى الصانع لاعتقادهم أنه موجب بالذات، وأسندوه إلى الفاعل لأنه موجب بالذات. كما أثبتوا الإضافات مع عروض المعية والقبلية. أمَّا المعتزلة فقد أنكروا قِدَم الصفات وأثبتها البعض أحوالًا، والحال يتغير، واسطة بين الوجود والعدم.[٥٩] وكذلك لا تلفظ الباطنية الحدوث من أجل القِدَم، بل ترد الاعتبار للمحدث فيكون القديم هو الأمر والكلمة، والمحدث الخلق والفطرة.[٦٠]

---

[٥٦] قال البعض: قول الله وإرادته من جنس قولنا وإرادتنا، ثم لقوله وإرادته مفعولات مثل العالم بما فيه السموات والأرض، فيلزم أن يحصل بإرادتنا وقولنا مثل ذلك، فإن قول كن كاف ونون من جنس أقوالنا بلا فَرق.

[٥٧] اجتهد ابن الهيصم في ترميم مقالة محمد بن كرام حتى ردها إلى التجسيم، فأراد بالجسم القائم بالذات مثل الفوقية والبينونة، ونفى المجاورة والمماسة (الملل، ج٢، ص١٨–١٩؛ انظر أيضًا تفصيل البرهان والمناقضة في الإلزام، وهما طريق المتكلمين في نهاية الإقدام، ص١١٥–١٢٢؛ وانظر أيضًا إبطال الأشاعرة لحجج الكرامية في طوالع الأنوار، ص١٥٩؛ الإرشاد، ص٤٤–٤٦؛ غاية المرام، ص١٨٦–١٩٣؛ العضدية، ج٢، ص٤٣؛ الدواني، ج٢، ص١٤٣–١٥٣).

[٥٨] الشامل، ص٢٥١–٢٥٥.

[٥٩] أثبتوا أحوالًا خمسة لا أول لها، وهي الموجودية والحيية والعالمية والقادرية والألوهية، وهي حالة أثبتها أبو هاشم علة للأربع، مميزة للذات (طوالع الأنوار ص٥٩؛ المقاصد ص٢٧٦؛ المحصل ص٥٥–٥٧؛ التلخيص، ص٥٧؛ التحقيق التام، ص٩٠). كما قال الجبائي بإرادة وكراهة حادثتين لا في محل.

[٦٠] الملل، ج٢، ص١٤٧.

بل إن بعض الفِرَق الدينية الأخرى تقول بالحدوث، وهي فِرَق بينها وبين المسلمين عهود شرعية مثل المجوس.[٦١] وهناك فِرَق أخرى انتسب إليها علماء المسلمين تقول بالحدوث كذلك.[٦٢] بل إن الأشاعرة أنفسهم وأهل السنة لا يستبعدون القول به، وذلك من خلال القول بتعدد القدماء، وهي الصفات الزائدة على الذات أو من خلال إثبات النسخ وهو رفع الحكم أو انتهاؤه، وهو إثبات عدم بعد وجود وقول بالتغير والتبدل والحدوث. إن عدم الاعتراف بالحدوث في رأي الكرامية جهل وغباء، بل جبن وخوف، فإن أكثر العالم يوافقون على حدوث الله وإن أنكروه باللسان خوفًا من الشائع واتقاءً لقهر السلطة التي تمثلت قِدَم «الله» دفاعًا عن سلطة الحاكم وتفرده بالحكم دون مشاركة للعالم له فيه.

إن القِدَم من أكثر الصفات تنازعًا عليها عند القدماء، ينكره بعض الأشاعرة لأنه إذا كان لا أول له فإنه تعريف سلبي أو أنه صفة، فذلك تصوير ثم تقرير، أي أنه أمر اعتباري لا وجود له في الواقع.[٦٣] كما يدل من قال إن معنى القِدَم أنه إله أن الصفة المقصود بها التأليه ليس إلا،[٦٤] أي أنها عملية شعورية المقصود بها تأليه كائن مشخص وليس وصفًا لهذا الكائن بالفعل. القِدَم إذن ليس صفة موضوعية لشيء، بل هي مقولة إنسانية لإعلان مرتبة الشرف، ومن هنا أتت الأقدمية في الرتب والدرجات، والأقدمية في السن والعمر، والأقدمية في التعيينات والوظائف؛ لذلك لا يجوز أن يوصف «الله» بالقِدَم على الإطلاق أو أن تنسب إليه تجربة إنسانية.[٦٥] كما أن الزمان ليس مقولة طبيعية، بل تجربة إنسانية. لا يوجد وجود سابق على الزمان وآخر لاحق عليه. الزمان الطبيعي إسقاط من الإنسان على الطبيعة. لا يوجد زمان في الطبيعة، بل الزمان تجربة حياة، تجربة نضج واكتمال. وقد ساعد على هذا الإسقاط تعاقب الليل والنهار، ودوران الأرض حول الشمس والفصول الأربعة. وكل

---

[٦١] قالت المجوس: كل حادث قائم به، وأثبتوا صانعين أحدهما شيطان محدث.

[٦٢] هم الحرنانيون من المجوس. أثبتوا قدماء خمسة: اثنان حيان فاعلان وهما الباري والنفس، وواحد منفعل وهو الهيولى، واثنان لا حيان ولا فاعلان ولا منفعلان وهما الدهر والفضاء (المحصل، ص٥٦–٥٧). وقد مال ابن زكريا الطبيب الرازي إلى هذا المذهب وعمل فيه كتاب «القول في القدماء الخمسة» (التلخيص، ص٥٧؛ المواقف، ص٧٤–٧٦؛ المحصل، ص٥٦–٥٧).

[٦٣] المواقف، ص٢٩٧.

[٦٤] مقالات، ج٢، ص١٧٩–١٨٠.

[٦٥] لذلك قال بعض المتقدمين: «لا أقول إن الباري قديم على وجه من الوجوه» (مقالات، ج١، ص٢٣٧–٢٣٨).

ذلك يتم خارج الزمان أو بلا زمان، والإنسان هو الذي يزمن الظواهر الطبيعية. والقِدَم أيضًا تجربة تاريخية تشير إلى جذور الوجود الإنساني في التاريخ، وتعطي الإنسان البعد التاريخي اللازم لرؤياه للواقع، وتمده بالعمق التاريخي وتراكم الخبرات ودروس الماضي وتجربة التاريخ. القِدَم إذن هو وعي الإنسان بالزمان باعتباره وعيًا تاريخيًّا ظهر في الوعي المصري والوعي الصيني ووعي حضارات ما بين النهرين والوعي اليهودي، أي لدى الشعوب التاريخية، وغاب في الوعي الأمريكي، وهو الوعي الذي كان وراء نشأة علم فلسفة التاريخ في الغرب. وتنشأ حركات العودة إلى الأصول والبحث عن الجذور كحركات تحررية ضد تغريب العصر وتمييع الهوية، وتكون حركات نهضة وإحياء كما كان الحال في عصر الإصلاح الديني في الغرب، وفي الحركة السلفية المعاصرة؛ لذلك يخطئ من يظن أن القِدَم يعني العودة إلى الماضي والبحث عن القديم فحسب، إذ إن القِدَم من «التقدم» أي السبق واللحاق، الحركة إلى الأمام، وليس من التقادم أي الحركة إلى الوراء، وبالتالي تكشف صفة القِدَم ليس فقط عن الوعي التاريخي بل تضع أيضًا قضية الوعي المستقبلي. فالمتقدم يعني السابق، والسابق يعني المتقدم، وبالتالي يكون الرجوع إلى الوراء أو التوجه إلى الأمام كلاهما حركة تقدم.[٦٦]

فإذا كان القِدَم قد يكون صفة مقبولة في بعض الأحيان كالجبن القديم والخمر المعتق والأثر القديم، فإنه يكون أيضًا بمعنى سلبي بمعنى البلى كالمنزل القديم والحذاء القديم والنكتة القديمة. وهو ما يتضح في الأمثال العامية من ارتباط الوعي الشعبي بالقديم «من فات قديمه تاه» والتحسر على أيام زمان. ولكن خطورة ذلك قد تبدو في التأزم بأحوال العصر، ووقوف موقف العاجز منه، فتظهر الحركات السلفية كرد فعل على أزمة العصر، تجد في العودة إلى الماضي خلاصًا وتعويضًا، حلمًا وثورةً دون أي تجاوز أو استبصار لعالم جديد. فالبدائي أفضل من العصري، والخلافة الراشدة أفضل من الملك العضوض.[٦٧] كما تبدو خطورة القديم في أولويته المستمرة على الجديد، فله قيمة أعظم وشرف أكبر وبالتالي تستحيل الجدة، ويقل الخلق، وينتهي الإبداع، ويكون نمط الحضارة كله أقرب إلى الاتِّباع منه إلى الإبداع، وتكون الروح أقرب إلى التقليد منها إلى التجديد. وفي التجربة الإنسانية لا

[٦٦] هناك تشبيه سياسي في معارك النضال باستمرار لتبرير حركة التراجع الوقتي بأن الأسد قبل أن ينطلق إلى فريسته يتراجع خطوات إلى الوراء.

[٦٧] انظر الفصل الثاني عشر عن الإمامة.

يكون للقديم الأولوية على الجديد باستمرار. ففي الخلق الفني يعبر الجديد عن الوجود أكثر من القديم الذي لا يكون إلا صوريًّا فارغًا ساكنًا عقليًّا جامدًا. وفي الحياة، يعبر الشباب عن فورة الحياة أكثر من الشيوخ الذين يتحولون إلى جانب المحافظة والتقليد والإبقاء على الأوضاع القائمة. وفي مظاهر الحياة يكون للجديد الأولوية المستمرة على القديم، وإلا توقفت صور الحياة العامة. ولا يعني الجديد هنا الانقطاع عن القديم، ولكن تطويره واستمراره مع تغيير صوره وأشكاله. القديم والجديد كلاهما يعبر عن واقع، والواقع متغير، وبتغير الواقع تتغير الأشكال. القديم ما هو إلا شكل للواقع، والجديد ما هو إلا شكل آخر. الواقع المتغير حاليًّا لا يأخذ شكل مرحلة قديمة، بل يفرض شكله الجديد. علاقة القديم بالجديد إذن علاقة حركية زمانية تحدث في التاريخ وليست علاقة أولوية أو شرف. وصف «الله» بالقِدَم والإنسان بالحدوث نزعة تدميرية للعالم من أجل القضاء على الإنسان بلا ثمن.[٦٨]

وقد تنبه الفقهاء للأمر، ورأوا تحول صفة القِدَم من مجرد صفة لموصوف قديم إلى اسم فيصبح القديم اسمًا لا صفةً، مما يدل على أن القضية قضية لغة، سواء كان القِدَم وصفًا لذات أم صفة أم اسمًا أو مجرد لفظ دون أن يكون مصطلحًا؛ لذلك تحرَّج البعض من إطلاق لفظ القديم لأن السمع القطعي لم يرد به ولا بألفاظ واجب الوجود، إنما الإطلاق للفظ بالإجماع.[٦٩] الألفاظ نفسها مستحدثة، وبالتالي فهي من اختيار البشر يمكن تغييرها. لم يرد بها السمع ولكن أقرها الإجماع، والإجماع يتغير من عصر إلى عصر، والإجماع

---

[٦٨] لذلك حُكي عن بعض الفلاسفة أنه كان لا يقول إن الباري قديم (مقالات، ج٢، ص١٧٩–١٨٠).

[٦٩] الدر النضيد، ص١٥٠–١٥١. ويقول ابن حزم: «ومما أحدثه أهل الإسلام في أسماء الله «القديم». وهذا لا يجوز البتة؛ لأنه لم يصح به نص البتة، ولا يجوز أن يُسَمَّى الله بما لم يسمِّ نفسه. وقد قال: ﴿وَالْقَمَرَ قَدَّرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّى عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ﴾، فصح أن القديم من صفات المخلوقين، فلا يجوز أن يُسَمَّى الله بذلك. وإنما يُعرَف القديم في اللغة من القدمية الزمانية، أي أن هذا الشيء أقدم من هذا بمدة محصورة، وهذا منفيٌّ عن الله. وقد أغنى الله عن هذه التسمية بلفظ أول، فهذا هو الاسم الذي لا يشاركه فيه غيره، وهو معنى أنه لم يزل. وقد قلنا بالبرهان إن الله لا يجوز أن يُسَمَّى بالاستدلال. ولا فَرق بين من قال إنه يُسَمِّي ربه جسمًا إثباتًا للوجود ونفيًا للعدم وبين من سماه قديمًا إثباتًا لم يزل ونفيًا للحدوث؛ لأن كلا اللفظين لم يأتِ به نص. فإن قال من سماه جسمًا الحد لأنه جعله كالأجسام قيل له ومن سماه قديمًا الحد في أسمائه لأنه جعله كالقدماء. فإن قال ليس في العالم قدماء أكذبه القرآن بما ذكرنا وأكذبته اللغة التي بها نزل القرآن، إذ يقول كل قائل في اللغة هذا الشيء أقدم من هذا وهذا أمر قديم وزمان قديم وشيخ قديم، وهكذا في كل شيء» (الفصل، ج٢، ص١٣٦–١٣٧). ويقول أيضًا: «لا يحل أن يُسَمَّى الله القديم» (الفصل، ج٢، ص١٤٦).

السابق غير ملزم للإجماع اللاحق نظرًا لتغير الظروف والمصالح والحاجات. رفض الفقهاء استعمال اللفظ كمصطلح في علم أصول الدِّين أو اعتباره اسمًا من أسماء «الله»؛ لأنه وصف للمخلوق وليس للخالق. والحقيقة أن اللفظ الأصلي «قِدَم» ومشتقاته يعني التقدم أكثر مما يعني القِدَم، ويعني تقديم الأفعال أكثر مما يعني قِدَم الذات، والمرات القليلة التي يعني فيها القديم إنما كان يُطلَق بمعنى سلبي للإفك أو للضلال أو للتقليد أو للأشياء البالية.[٧٠] فكيف يُطلَق على «الله» وصف القديم؟

[٧٠] ذكر أصل اللفظ «قِدَم» في القرآن ٤٩ مرة، ٣٦ منها بمعنى تقدم، أي حركة إلى الأمام في صياغات وأزمنة عديدة، منها الماضي والمضارع، وتفيد معنى التقدم في الخير وتقديم الأعمال الصالحة، مثلًا: ﴿لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ﴾ (٧٤: ٣٧)، ﴿وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَقْدِمِينَ مِنْكُمْ﴾ (١٥: ٢٤)، ﴿يُنَبَّأُ الْإِنْسَانُ يَوْمَئِذٍ بِمَا قَدَّمَ وَأَخَّرَ﴾ (٧٥: ١٣)، ﴿عَلِمَتْ نَفْسٌ مَا قَدَّمَتْ وَأَخَّرَتْ﴾ (٥٩: ١٨). وفي أغلب الأحيان بمعنى سلبي، أي الأعمال السيئة، ومنها ٨ مرات بمعنى قدم الرجل بمعنى الصدق والثبات والجهاد والنضال، ومنها ٤ مرات فقط بمعنى القديم بمعنى سلبي للضلال: ﴿قَالُوا تَاللهِ إِنَّكَ لَفِي ضَلَالِكَ الْقَدِيمِ﴾ (١٢: ٩٥)، أو للإفك: ﴿وَإِذْ لَمْ يَهْتَدُوا بِهِ فَسَيَقُولُونَ هَذَا إِفْكٌ قَدِيمٌ﴾ (٤٦: ١١)، أو للأشياء مثل: ﴿وَالْقَمَرَ قَدَّرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّى عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ﴾ (٣٦: ٣٩)، وهو المعنى الذي أشار إليه القدماء، أو للتقاليد مثل: ﴿قَالَ أَفَرَأَيْتُمْ مَا كُنْتُمْ تَعْبُدُونَ * أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمُ الْأَقْدَمُونَ﴾ (٢٦: ٧٥–٧٦) من أجل الثورة عليها ونصرة الجديد المتفق مع العقل والواقع، مع الإيمان والمصلحة.

خامسًا: البقاء

(١) البقاء ثالث وصف للذات

البقاء هو ثالث وصف للذات بعد الوجود والقِدَم. فالوجود لا أول له ولا آخر، لا نهائي من البداية والنهاية، فإذا كان القِدَم يعني ما لا أول له، فإن البقاء يعني ما لا نهاية له. وقد لا يُذكَر البقاء ويكتفي بالوجود والقِدَم.[١] مما يدل على ظهور هذه الصفات تباعًا بعد بناء نسق العقائد وتصورات الذات. وقد يظهر من الصفات المختلف عليها مع القِدَم والاستواء والوجه واليد والعينين والجنب والقِدَم والأصبع واليد والتكوين في نهاية الأوصاف الست مما يدل على بداية ظهوره وفرض نفسه في النسق.[٢] وقد يذكر الآخر مع الأوَّل في «الأوَّل والآخر، الظاهر والباطن، القريب والبعيد» في عبارات إنشائية دون صياغات عقلية، مما يكشف عن بداية ظهور الصفة كنوع من المواجيد والعواطف والانفعالات حتى تستقر في النسق العقلي المتأخر.[٣] وقد ارتبط في البداية بدليل الحدوث مثل صفتي الوجود والقِدَم. فيُذكَر البقاء بعد ذكر دليل الحدوث لأوصاف المحدث على أنها اسم فعل باقٍ، أي كائن مشخص قبل أن تتحول إلى وصف مجرد، بعد موجود، قديم، واحد، أحد.[٤] ويذكر في

---

[١] شرح الأصول الخمسة، المحيط.

[٢] المواقف، ص٢٩٦–٢٩٧؛ غاية المرام، ص١٣٥–١٣٦.

[٣] الإنصاف، ص٤٢.

[٤] الإنصاف، ص١٨.

صيغة إنشائية بعد القِدَم والأول على أنه لا آخر لدوامه دون صفة البقاء، مما يدل على أن التجربة سابقة على المصطلح.[٥] وقد يذكر في التمهيدات بعد واجب الوجود مع استحالة الفناء.[٦] وقد يُذكر في صيغة سلبية ضمن العشرين صفة على أنه استحالة طرد العدم أو إحالة العدم مما يدل على أنه وإن لم يكن وصفًا سلبيًّا إلا أنه من الأضداد، وأن السلب أصل الإيجاب، والتنزيه سابق على التشبيه.[٧] ثم يظهر البقاء كمسألة مستقلة تدل على أن الوصف بدأ يتموضع ويُصاغ ويتفرد، ويتحول إلى وصف مستقل من مجرد تعبير إنشائي عن عواطف الإجلال والتعظيم.[٨] وتتداخل صفة البقاء مع صفات المعاني السبع، وتظهر كصفة معنًى وليس كصفة ذات بعد صفات المعاني السبع وقبل صفات التشبيه.[٩] وقد يأتي بعد الصفات السبع ولا يذكر منها إلا الوجود، وكأنه نتيجة للقديم فيما وجب قدمه وجب بقاؤه.[١٠] ويثبت على أنه إثبات للمعاني وهو أن الذات باقٍ ببقاء، وعلى أنه قول الأشعري، وليس مما اتفق عليه الجميع وأنها صفة ثبوتية مختلف عليها.[١١] ويظهر البقاء بعد أوصاف الذات وبعد صفات المعاني السبع وقبل الرؤية،[١٢] وبعد صفات التنزيه والوحدانية. كما يظهر البقاء في مجموعة يدخل فيها قسم من الصفات السبع، وهي السمع والبصر والكلام والبقاء.[١٣] ويظهر وصف باقٍ في مجموعة أخرى من الأوصاف في الإقرار بالتوحيد بعد أوصاف: موجود، واحد، ليس كمثله شيء.[١٤] وفي أول إحصاء لأوصاف الذات في عشر يظهر البقاء على أنه ثالث وصف بعد الوجود والقِدَم.[١٥] وقد يذكر البقاء بعد القِدَم

---

[٥] الإنصاف، ص٣٣.

[٦] أساس التقديس، ص٢.

[٧] أصول الدِّين، ص٨١.

[٨] الإنصاف، ص٣٧.

[٩] أصول الدِّين، ص١٠٨–١٠٩؛ معالم، ص٥٨.

[١٠] طوالع الأنوار، ص١٨٣؛ النظامية، ص٢٣. الرب مستمر الوجود (الإرشاد، ص٧٨، ص١٣٨–١٤٠، الكلام صفة البقاء).

[١١] المحصل، ص١٢٦.

[١٢] معالم أصول الدِّين، ص٥٨.

[١٣] طوالع الأنوار، ص١٨٣.

[١٤] الإنصاف، ص٢٣.

[١٥] الاقتصاد، ص٢٢–٢٣.

بعد دخول الوجود في دليل الحدوث.[١٦] وعندما يستقر البقاء النظري للصفات في ست وفي أحكام العقل الثلاثة وجعل ما يجب لله عشرون صفة يظهر البقاء كثالث وصف فيما يجب لله كما يظهر في نفي طرد العدم كثالث وصف فيما يستحيل على الله من الصفات العشرين المضادة. كما يذكر البرهان على وجوب البقاء. كما يظهر كأحد الأضداد الخمسة والعشرين، الفناء ضد البقاء.[١٧] ويظهر أيضًا كثالث وصف في تفسير لا إله إلا الله على أنه المستغني عن كل ما سواه.[١٨] وفي بعض الحركات الإصلاحية الحديثة يظهر القِدَم والبقاء ونفي التركيب كأحكام الواجب.[١٩]

والأدلة على إثبات البقاء ليست منفصلة عن الأدلة لإثبات الوجود والقِدَم، فهو ثلاثي واحد.[٢٠] كما لا تنفصل أدلة إثبات البقاء كصفة عن أدلته لإثباته زائدًا على الذات أو عين الذات، وهو السؤال الرئيسي في موضوع الصفات.[٢١] أثبته الأشاعرة لأن الواجب باقٍ بالضرورة، فلا بد أن يقوم به معنى؛ لأن البقاء ليس من السلوب أو الإضافات، وليس الوجود بل زائد عليه، فالشيء قد يوجد ولا يبقى كالأعراض.[٢٢] والحقيقة أن البقاء وإن لم يكن من السلوب وأن الصورة اللفظية له ليست منفية بلا أو ليس إلا أن البقاء من الأضداد عكس الفناء ويظل السلب أصل الإيجاب. وعند المعتزلة صفة ليست زائدة على الوجود لأنه استمرار للوجود، ولأنه لو كان باقيًا بالبقاء لما كان واجب الوجود لذاته.[٢٣]

---

[١٦] في أنه سبحانه باقٍ سرمدي (المسائل، ص٣٤٣–٣٤٤).

[١٧] كفاية العوام، ص٥٩–٦٠.

[١٨] السنوسية، ص٢–٦؛ كفاية العوام، ص٣٥؛ العقيدة التوحيدية، ص٧؛ الباجوري، ص٣؛ الحصون، ص١٣؛ وكذلك باقي كتب العقائد المتأخرة، مثل: الجوهرة، الخريدة، جامع زبد العقائد، وسيلة العبيد، التحقيق التام، القطر المغيث.

[١٩] رسالة التوحيد، ص٣١–٣٢.

[٢٠] الإرشاد، ص٨٧.

[٢١] أصول الدِّين، ص١٠٨–١٠٩.

[٢٢] التحقيق التام، ص٩٤. وهو رأي جمهور الأشاعرة (أصول الدِّين، ص٩٠، ص١٢٣، ص١٠٩). وأحالوا بقاء الأعراض. ولذلك قال عبد الله بن سعيد والقلانسي إن الصفات أزلية دائمة الوجود دون أن يقولا إنها باقية لاستحالة قيام البقاء بها (وإن كانت لا تزال موجودة) (أصول الدِّين، ص١٠٩؛ الإرشاد، ص١٣٨–١٤٠).

[٢٣] التحقيق التام، ص٩٤. وهذا أيضًا رأي الباقلاني وإمام الحرمين والآمدي (أصول الدِّين، ص٩٠؛ المحصل، ص١٢٦؛ معالم أصول الدِّين، ص٥٨؛ طوالع الأنوار، ص١٨٣).

وهناك حجتان لنفي صفة البقاء زائدة على الذات، الأولى أنه لو احتاج إلى الذات لزم الدور وإلا لكان الذات محتاجًا إليه وكان مستغنيًا عن الذات فكان هو الواجب دون الذات.[٢٤] وقد حاول البعض التوسط فأثبتوا البقاء في الممكنات ونفوه عن «الله».[٢٥] والدليل على البقاء أنه لو لم يكن موجودًا فيما لا يزال فهو أنه يستحق هذه الصفة لذات، والموصوف بصفة من صفات الذات لا يجوز الخروج عليها، وهذا هو تفسير الذات بالذات، وهو أقرب إلى التفسير بالطباع الذي ترفضه الأشاعرة.[٢٦]

وبصرف النظر عن إثبات البقاء كصفة زائدة على الذات أو هي عين الذات، فإن الذي يدل على البقاء عند جمهور المتكلمين هو أن كل واجب الوجود لذاته يستحيل عليه العدم؛ أي أن البقاء متضمن في مفهوم واجب الوجود، وبالتالي يكون تحصيل حاصل. ولو كان قابلًا للعدم لاحتاج إلى معدم والمحتاج المفتقر يكون محدثًا، وهذا في حقيقة الأمر هو إثبات الشيء عن طريق نفي الضد وهو برهان الخلف، ويظل دليلًا سلبيًّا كما أنه قد ينعدم لذاته بطبيعته دون ما حاجة إلى تشخيص علة فاعلة. ولو انعدم لذاته أو لإعدام معدم أو لطريان ضد أو لزوال شروط وكلها باطلة.[٢٧] والحقيقة أن إبطال الانعدام هو تكرار للحجة السابقة. وهو يكشف عن تشخيص الأفكار بألفاظ الحاجة والعوز والفقر. وقد تكون الأدلة لإثبات استحالة العدم على القديم، أي استحالة الضد وارتباط القِدَم بالبقاء. فلو عدم فإمَّا أن يعدم لاستحالة بقائه، وهذا مُحال وإلا بطل القِدَم، أو أن يعدم لقطع أحداث البقاء فيه، وهو محال لأن «الله» ليس محلًّا للحوادث أو أن يعدم لطريان ضد عليه، وهو محال لأنه ليس أولى من عدمه في محله.[٢٨] القديم إذن باقٍ، والباقي ليس إلا الموجود، والبقاء لا ينتفي بالضد، فإذا انتفى كان عدم بقائه أولى، والقديم لا ضد له، وأنه لا يوجد معدوم لذاته.[٢٩] واضح من هذه الحجج أن الوجود والقِدَم والبقاء صفات متلازمة يصدر

[٢٤] المواقف، ص٢٩٦–٢٩٧.

[٢٥] التلخيص، ص١٢٦.

[٢٦] شرح الأصول الخمسة، ص١٨٠–١٨١.

[٢٧] المسائل، ص٣٤٣–٣٤٤؛ معالم أصول الدِّين، ص٥٨.

[٢٨] أصول الدِّين، ص٨١؛ النظامية، ص٢٣؛ الاقتصاد، ص٢٢–٢٣؛ التمهيد، ص٤٩؛ رسالة التوحيد، ص٣١؛ المقاصد، ص٢٧٧؛ الشامل، ص١٩٤–١٩٧؛ كفاية العوام، ص٣٥؛ الباجوري، ص٣؛ السنوسية، ص٢، ص٤.

[٢٩] شرح الأصول الخمسة، من ص١٠٧–١٠٩.

كل منها من الآخر استنباطًا كنسق عقلي محكم، يكشف عن أمور اعتبارية في الذهن أكثر مما يثبت موجودًا في الواقع بالفعل.

(٢) معنى البقاء

يعني البقاء ما لا نهاية له ولا آخر، ويرتبط ارتباطًا طبيعيًّا بالصفة الثانية. فالقديم ما لا أول له والباقي ما لا نهاية له.[٣٠] والعجيب أن يخلط المتكلمون بين النهاية والغاية، فما لا نهاية عندهم يعني أنه ليس بذي غاية، فيتناهى ولا يجوز عليه الفناء، وكأن الغائية تعني التناهي في حين أن الغائية كقصد قد تكون لا متناهية. وعندما تتحقق الغاية قد يحدث التناهي وتقع النهاية، ولكن طالما أن الغاية لم تتحقق بعد فهي متصلة والبقاء مستمر، البقاء يسبق المكونات، ويبقى بعد جميع الفانيات، فهو الوجود المستمر الذي لا ينتهي ولا يتوقف، المستمر إلى ما لا نهاية، لا إلى غاية أو تحقق، الاستمرار المطلق.[٣١] كما يُعرَف البقاء بأنه دوام الوجود واستحالة العدم.[٣٢] ولكن المعنى الشائع هو عدم الآخرية للوجود. فكما أن القِدَم عدم البداية، فإن البقاء عدم النهاية، وكما أن القِدَم يعني ما لا أول له فالبقاء يعني ما لا آخر له، فهو الأوَّل والآخر، وما لا أول له لا آخر له بالضرورة.[٣٣] ويعني الآخر أن يكون بعد فناء العالم، وأن يكون بعد فناء الدنيا وجميع العوالم الأخرى المستقبلة أو على الأقل بعد سكون الشيء، وأنه الباقي بعد أن يفنى كل شيء بلا تفضيل للعوالم. وهنا تظهر مشكلة فناء النعيم والعذاب وتشخيصهما في الجنة والنار. إن بقيا كما ينص على ذلك أصل الوحي فإنهما يشاركان «الله» في صفة البقاء، وإن فنيا عارض ذلك أصل الشرع.

---

[٣٠] بحر الكلام، ص١٧؛ مقالات، ج١، ص٢١٦؛ العضدية، ج١، ص٢٢٦؛ غاية المرام، ص١٣٥–١٣٦.

[٣١] الإنصاف، ص٤٣؛ غاية المرام، ص١٣٥–١٣٦. عند بعض المعتزلة معنى الآخر هو الباقي.

[٣٢] الإنصاف، ص٣٧–٣٨. وتستعمل آيات قرآنية مثل: ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ﴾، ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾، وهذا يتطلب تفسير الوجه بالبقاء. وزعم بيان بن سمعان أن أعضاء الله تعدم كلها ما خلا وجهه: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ * وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ (اعتقادات، ص٥٧؛ الفِرَق، ص٢٢٦، ص٢٣٧؛ الملل، ج٢، ص٧٩؛ مقالات، ج١، ص١٦٦؛ الفِرَق، ص٢٢٦، ٣٣٧؛ أصول الدِّين، ص٧٣–٧٥، ص٨١).

[٣٣] الانتصار، ص٥.

القول ببقائهما ضد تفرد الله بصفاته ومنها البقاء،[٣٤] والقول بفنائهما ضد المنعم الذي يود النعيم الأبدي وفي صالح المعذَّب الذي سيُنقَذ من العذاب.[٣٥] ويصعب الجمع بين المحلين عن طريق المشاركة في الصفة وعدم المشاركة. أمَّا كيفية الفناء بالقدرة أم بالطبيعة فذاك نقل لموضوع الطبيعيات من العلل المباشرة والعلة الأولى إلى مستوى الإلهيات.[٣٦] وحرصًا على التفرد بالبقاء رأى البعض أن الفناء يجوز على الله ذاته كله أو بعضه، فلا يبقى إلا الوجه،[٣٧] وقد دفع ذلك الأشاعرة إلى إثبات البقاء. لما كان «الله» محلًّا للحوادث، فإن

[٣٤] يرى أكثر الناس أن الآخر معناه أن يكون بعد فناء الدنيا، وأن الله بعد الخلو فيه يدخل أهل الجنة الجنة لا يزالون مثابين، وأهل النار النار لا يزالون معاقَبين إثباتًا لمشاركتهم في البقاء. وترى البطيخية أن ذلك بمنزلة دود الخل يتلذذ بالخل، ودود العسل بالعسل (مقالات، ج٢، ص١٩٩–٢٠٠).

[٣٥] عند جهم تفنى الجنة والنار ومن فيهما حتى يكون الله آخر لا شيء معه كما كان أوَّلًا لا شيء معه، يخرج أهل الطاعة من الجنة بعد دخولهم ويخرج أهل النار بعد دخولهم. إذا دخلها أهل الجنة لبثوا فيها دهرًا طويلًا فتبيد الجنة وأهلها ويبيد نعيمها، وتهلك النار ويبيد عذابها (التنبيه، ص١٤٠). يصير أهل الجنة إلى الحزن بعد الفرح وإلى الغم بعد السرور وإلى الشقاء بعد الرخاء. جميع أهل الجنان من الملائكة والنبيين والمؤمنين. تخرب الجنة بعد عمارتها حتى تصير رميمًا لا أحد فيها. ويخرج أهل النار بعد دخولها فيصيرون إلى الفرح بعد الحزن وإلى السرور بعد الغم وإلى الرخاء بعد الشقاء. جميع أهل النار من الأبالسة والفراعنة والكافرين. تخرب النار بعد عمارتها حتى تخفق أبوابها، ليس فيها أحد، فيصرف ثواب الله عن أوليائه وعقاب الله عن أعدائه (التنبيه، ص٩٨؛ الانتصار، ص١٢؛ مقالات، ج٢، ص١٩٩–٢٠٠). وعند أبي الهذيل وبعض المعتزلة أن أهل الجنة تنقطع حركاتهم ويسكنون دائمًا لا يتحركون، وينقطع الأكل والشرب والنكاح (مقالات، ج٢، ص١٥٨). وعنده أن نعيم أهل الجنة وعذاب أهل النار متناهيات (الانتصار، ص١٦٨؛ الفِرَق، ص٣٣١؛ مقالات، ج٢، ص١٩٩–٢٠٠).

[٣٦] جوَّز أهل السنة الفناء على العالم كله عن طريق القدرة والإمكان. ولما كانت الجنة والنار أبديين، فإن الأجسام تفنى دون البعض. لذلك أكفروا أبا الهذيل والجهمية والجبائي وابنه أبا هاشم (الفِرَق، ص٣٣١). وعند الجبائي وابنه أبي هاشم لا يقدر الله على إفناء بعض الأجسام مع إبقاء بعضها، وإنما يقدر على إفنائها جميعًا بفناء يخلقه لا في محل (الفِرَق، ص٣٣١). وعند معمر، فناء الشيء يقوم بغيره ويُفني الله العالم بأسره بأن يخلق شيئًا غيره يحل فيه فناؤه لاستحالة الفناء التام لكل شيء كي يبقى الله وحده لإخبار الله بدوام الجنة والنار (الانتصار، ص١٩–٢٠).

[٣٧] يروي ابن الراوندي عن الجاحظ أن في المعتزلة من كان يقول إن الله يُفني نفسه إلا وجهه لقوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾، وهو ما لا أصل له في المعتزلة؛ لأنه ضد مذهبهم في الفناء وفي التأويل. كما زعم أنه كان في المعتزلة رجلان يزعمان أن رب الخالق الثاني مدبر مصنوع وأن الفناء جائز عليه، وهما فضل الحذاء وابن حائط، وهما ليسا من المعتزلة في رأي الخياط (الانتصار، ص١٥٢).

الحوادث التي يحدثها في ذاته تكون واجبة البقاء، يستحيل عدمها. فلو جاز عليه العدم لتعاقبت على ذاته الحوادث ولشارك في الجوهر. ولو قدر عدمها فإمَّا أن يتم ذلك بالقدرة أو بإعدام يخلقه في ذاته. ولا يجوز بالقدرة لأنه يؤدي إلى إثبات المعدوم في ذاته وشرط الموجود المعدوم أن يكون متباينين لذاته، ولا يجوز بالقدرة من غير واسطة إعدام وإلا جاز حصول سائر المعدومات وجواز طرد ذلك في الموجد حتى يوجد موجد محدث في ذاته وهو محال. وكما كانت الكرامية أفضل رد فعل على وصف «الله» بالقِدَم فإنها أيضًا أفضل رد فعل على وصفه بالبقاء، مما يدل على ارتباط الوصفين معًا الثاني والثالث في نسق عقلي واحد. ولا يجوز بإعدام وإلا لجاز تقدير عدم ذلك الإعدام فيتسلسل.[٣٨]

فذات «الله» لا تخلو في المستقبل من حلول الحوادث فيه، وإن كان قد خلا منها في الأزل مثل قول أصحاب الهيولى كانت في الأزل جوهرًا خاليًا من الأعراض ثم حدثت فيها، فهي لا تخلو منها في المستقبل، وهذا يعني أن التاريخ مستمر، وأن الحوادث دائمة الوقوع، وأن «الله» هو الماضي والمستقبل في آن واحد، وأن تاريخ البشرية وحدة متصلة. وكما يحدث الماضي في «الله» كذلك يحدث في المستقبل ويصبح «الله» تاريخ البشرية وسجل تطورها، تقرأ فيه نفسها وتتعرف فيه على ذاتها. تاريخ تصورات الله هو تاريخ تدوين البشرية لذاتها.

وفي حقيقة الأمر أن البقاء من الأضداد، مرتبط بالفناء، ويعرف الضد بالضد كما يعرف الشبيه بالشبيه.[٣٩] وأنها تجربة إنسانية معكوسة، فناء مقلوب. والبقاء أيضًا تجربة في الشاهد، وما البقاء كوصف للذات إلا قياسًا للغائب على الشاهد.[٤٠] وكما يدل الأوَّل على مرتبة الشرف والكمال فإن الآخر يدل أيضًا على العظمة والجلال. فالشيخ الذي يعيش لآخر العمر مهاب، والذي يداوم ويصابر حتى النهاية عظيم. تعبيرات الأزلية والأبدية في الحديث عن صفات الله تعبيرات لا تدل على شيء موجود، ولا تشير إلى واقع فعلي، ولا تصدر حكمًا على موضوع، بل تعبر عن حالة الشعور وأماني الذات، أي أنها تعبيرات إنشائية أكثر

---

[٣٨] أجاز بعض الكرامية عدمها، ولكن أكثرهم منعها (الملل، ج٢، ص١٧–١٨؛ الفِرَق، ص٢١٨).

[٣٩] عند الباقلاني فناء الجسم ليس من أجل قطع البقاء (فالبقاء ليس صفة زائدة على الذات)، ولكن من جهة قطع الأكوان عنه (أصول الدِّين، ص٩٠).

[٤٠] يرى البصريون من المعتزلة أن البقاء ليس بقاءً لا في الشاهد ولا في الغائب، في حين يرى الكعبي أن الباقي في الشاهد يكون باقيًا ببقاء الله، باقٍ بلا بقاء (أصول الدِّين، ص١٢٣).

منها خبرية، فلا يكفي الشعور أن يعزو إلى «الله» الصفات الأخلاقية، بل يعززها بصفات الأزلية والأبدية. لذلك رفض الفقهاء استعمال اللفظ كمصطلح في علم أصول الدِّين أو كاسم من أسماء الله لأنها مجرد تعبيرات لغوية للدلالة بها على انفعالات نفسية وشهادات وجدانية.[٤١] البقاء تجربة إنسانية، البقاء للفكر بعد الموت، والبقاء للذكريات بعد مغادرة العالم، بقاء الإنسان في شعور الآخرين. والبقاء للمعاني والأفكار، فالحقائق لا تموت، والحقائق الثابتة باقية لا تتغير. البقاء للأفراد والأبطال الذين يخلدون، يعبر عن رغبة في الخلود، وباعث على قهر الموت والفناء. البقاء للأعمال الصالحة التي تتولد في العالم، للأثر الطيب الفعال، للسنة الحسنة التي تبقى في التاريخ بقاء الآثار. وهي المعاني الموجودة في تحليل لفظ البقاء في أصل الوحي. فلا يبقى الباطل ولا الزيف، ولا يبقى إلا الحق والشرع. البقاء للخير والرزق والصلاح والذرية والشعوب التي تقاوم الفساد في الأرض، أكثر مما هو وصف لذات «الله».[٤٢]

---

[٤١] الفصل، ج٢، ص١٣٦–١٣٧، ص٢٤٦.

[٤٢] استعمل لفظ «البقاء» ومشتقاته في القرآن ٢١ مرة. ولم يُذكَر على الإطلاق في صيغة بقاء أي اسم الفعل مما يدل على أنه لا وجود لمثل هذا المعنى التجريدي في صفة الاسم أو لجوهر أو لموجود. وأكثر الصيغ فعلية ١١ مرة، أمَّا الصيغ الاسمية فإن تسعًا منها أسماء وواحد فقط صفة «باقٍ» في: ﴿مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللهِ بَاقٍ﴾ (١٦: ٩٦)، وهو لا يصف الله بل ما عند الله، أي الثواب على الأعمال الإنسانية. وثلث الاستعمالات (٧ مرات) يفيد اللفظ معنًى سلبيًّا إمَّا عن طريق النهي مثل: ﴿وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا﴾ (٢: ٢٧٨)، أو عن طريق الإفناء من الله: ﴿وَثَمُودَ فَمَا أَبْقَى﴾ (٥٣: ٥١)، ﴿ثُمَّ أَغْرَقْنَا بَعْدُ الْبَاقِينَ﴾ (٢٦: ١٢٠)، ﴿فَهَلْ تَرَى لَهُمْ مِنْ بَاقِيَةٍ﴾ (٦٩: ٨)، أو عن طريق الإفناء من النار: ﴿وَلَتَعْلَمُنَّ أَيُّنَا أَشَدُّ عَذَابًا وَأَبْقَى﴾ (٢٠: ٧٣)، ﴿وَلَعَذَابُ الْآخِرَةِ أَشَدُّ وَأَبْقَى﴾ (٢٠: ١٢٧)، ﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا سَقَرُ * لَا تُبْقِي وَلَا تَذَرُ﴾ (٧٤: ٢٧–٢٨). أمَّا المعاني الإيجابية (١٤ مرة) فمعظمها لوصف معاني أو أشياء وأفراد وأقوام (١٢ مرة)، وليس لوصف الله إلا مرتين، وهما: ﴿وَاللهُ خَيْرٌ وَأَبْقَى﴾ (٢٠: ٧٣)، والله هنا أي الحق غير المشخص، أو ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ (٥٥: ٢٧)، التي استعملها القدماء وحدها ولا تعني أيضًا الوجه المشخص بل وجود الحق. أمَّا الاستعمالات الاثنا عشر، أي أكثر من نصف الاستعمالات، فإنها غير مشخصة، مثل ما عند الله من خير: ﴿وَمَا عِنْدَ اللهِ خَيْرٌ وَأَبْقَى﴾ (٢٨: ٦٠)، (٤٢: ٢٦)، و﴿مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللهِ بَاقٍ﴾ (١٦: ٩٦)، و﴿بَقِيَّةُ اللهِ خَيْرٌ لَكُمْ﴾ (١١: ٨٦)، أو الآخرة أي النعيم والجزاء: ﴿وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَى﴾ (٨٧: ١٧)، أو الرزق: ﴿وَرِزْقُ رَبِّكَ خَيْرٌ وَأَبْقَى﴾ (٢٠: ١٣١)، أو الكلمة أي المعنى والدرس: ﴿وَجَعَلَهَا كَلِمَةً بَاقِيَةً فِي عَقِبِهِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ (٤٣: ٢٨)، أو الأعمال: ﴿وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا﴾ (١٨: ٤٦)، (١٩: ٧٦)، أو الذرية: ﴿وَجَعَلْنَا ذُرِّيَّتَهُ هُمُ

الْبَاقِينَ﴾ (٣٧: ٧٧)، ﴿إِنَّ آيَةَ مُلْكِهِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَبَقِيَّةٌ مِمَّا تَرَكَ آلُ مُوسَى﴾ (٢: ٢٤٨). والأهم من ذلك كله هم الأفراد الذين يقاومون الفساد في الأرض: ﴿فَلَوْلَا كَانَ مِنَ الْقُرُونِ مِنْ قَبْلِكُمْ أُولُو بَقِيَّةٍ يَنْهَوْنَ عَنِ الْفَسَادِ فِي الْأَرْضِ إِلَّا قَلِيلًا مِمَّنْ أَنْجَيْنَا مِنْهُمْ﴾ (١١: ١١٦). وقد استعمل اليهود الفكرة «البقية الصالحة» كوسيلة لتبرئة الشعب اليهودي كله من خلالهم، وهو ما ينافي المسئولية الفردية. انظر دراستنا: «هل يجوز شرعًا الصلح مع بني إسرائيل؟» في «اليسار الإسلامي». العدد الأوَّل، ١٩٨٠، وأيضًا: Theology of Land in, Religious Dialogue & Revolution, pp. 137–144.

سادسًا: المخالفة للحوادث

(١) رابع وصف للذات

المخالفة للحوادث رابع وصف للذات يشمل عدة أوصاف أخرى، مثل: «ليس بجوهر، ليس بعرض، ليس بجسم، لا يحل في شيء، لا يتحد بشيء».[١] وهي في معظمها صفات نافية موجهة ضد عقائد العصر التي كانت منتشرة من الديانات المجاورة والتي كانت تمثل حينئذٍ خطرًا على عقيدة التوحيد الجديدة. ويصعب التفرقة بين هذا الوصف الرابع والوصف الخامس، القيام بالنفس والذي يعني عدم وجوده في محل، في جوهر أو عرض أو إنسان أو جماد.

وهي أهم الصفات الست، وتكاد تبتلعها جميعًا. فواجب الوجود مخالف للحوادث لأنها جميعًا ممكنة الوجود. القديم مخالف للحوادث لأن الحوادث حادثة، والبقاء مخالفة للحوادث لأنها فانية، والقياس بالنفس مخالفة للتحيز والوجود في محل، والواحد مخالف للحوادث الكثيرة المتعددة. هذه الصفة هي التي تعبر بالأصالة عن التنزيه، وبالتالي فهي موجهة ضد كل صنوف التشبيه.

ولا يوجد اسم مكون من لفظ واحد مثل التنزيه أو مثل الصفات الثلاث الأولى الوجود والقِدَم والبقاء، بل هناك اسم مركب وهو المخالفة للحوادث مما يدل على الطابع السلبي للصفة، وأنها نفي للعالم أكثر منها إثبات لله، ورفض للحس أكثر منها قبول للتجريد، وأن النفي أساس الإثبات في قضايا التعبير عن «الله»، وأن قياس الغائب على الشاهد

[١] «مخالف في ذاته لجميع الخلائق، فليس بجسم ولا عرض، ولا يتصف بالمكان ولا بالزمان ولا باليمين ولا بالشمال ولا بالخلف ولا بالأمام» (العقيدة التوحيدية، ص٣٠٢).

هو في حقيقة الأمر إسقاط الشاهد نفسه على الغائب ثم نفيه عنه. وقد يصبح التوحيد مرادفًا لنفي التشبيه بكل صوره من جسمية وحيز. ويظهر نفي التشبيه على أنه باب التوحيد الأوَّل والأخير. فمع أن «أساس التقديس» يدور حول أربعة أقسام إلا أن الأوَّل في نفي الجسمية والثاني «تأويل المتشابهات»، والثالث والرابع «تقرير مذهب السلف»، وكلها تدور حول نفي التشبيه وإثبات التنزيه.[٢] وفي الخطب والمقدمات يبدو نفي التشبيه على أنه الانفعال الثاني للتوحيد، قال لإثبات الوحدانية.[٣] وفي إبطال التشبيه يتميز بين ما يجوز (الرؤية) وبين ما لا يجوز دون تفصيل لنفي الجسم والجوهر والعرض والحلول والاتحاد والزمان والمكان، أي كونه محلًّا للحوادث أو الجهة.[٤] وفي المؤلفات الأولى يظهر نفي التشبيه مع إثبات الوحدانية على أنه من العقائد التي اختلفت عليها الفِرَق.[٥] وقد يكون نفي النقائص الدالة على الحدوث وإثبات أوصاف الذات هو التوحيد، فالتوحيد أن تعلم أنه غير مشبه بالذوات ولا بالصفات.[٦] وعند الفقهاء خاصةً يظهر نفي التشبيه على أنه موضوع في التوحيد.[٧] ويبدو نفي التشبيه في صيغ إنشائية وهو الحق بذاته تذكر مع الواحد والكمال ضمن الحياة.[٨] كل ذلك يدل على أن بداية الصفة هي مجرد مواقف انفعالية وعبارات إنشائية قبل أن تتحول إلى مرحلة ثانية من التصور العقلي المحكم الداخل في نسق عقلي من الصفات التي تستنبط الواحدة تلو الأخرى.

ثم تظهر مخالفة ماهية الذات لسائر الماهيات على أنها أول صفة سلبية للذات بعد الوجود، وهو الوصف الوحيد للذات. وتظهر ماهية الذات غير مركبة على أنها صفة سلبية ثابتة.[٩] ويظهر هذا الوصف الرابع، مخالفته لجميع الخلق بذاته بعد القيام بالذات والوجود بالذات، والشيء والغنى والواحد.[١٠] وفي المؤلفات المتقدمة يظهر نفي التشبيه على أنه أول

---

[٢] أساس التقديس، ص٣–٧٩، ص٧٩–١٧٣، ص١٧٣–١٩٧.

[٣] الإبانة، ص٤؛ التمهيد، ص٤٦؛ الإنصاف، ص٣٢-٣٣؛ المواقف، ص٢٦٩-٢٧٠.

[٤] غاية المرام، ص١٥٧–٢٠٠.

[٥] الإبانة، ص٨.

[٦] الإنصاف، ص٢٣، ص٣٣.

[٧] الفصل، ج٢، ص١١٠.

[٨] الفصل، ج٢، ص١٤٤.

[٩] المحصل، ص١١–١١٢.

[١٠] الأصول، ص٨٨.

وصف بعد دليل الحدوث وقبل الوحدانية.[١١] ثم يظهر نفي الجسم بعد الوحدانية وجواز إعادة الخلق. ويظهر نفي التشبيه على أنه أول وصف للذات بعد صفات المعاني السبع، وقبلها إثبات القِدَم والوجود.[١٢] وقد يظهر نفي التشبيه في أواخر دليل الحدوث وكأنه نهايته وبداية التوحيد، وكأن هذا هو دفاع عن النفس أو الذات ونفي المشاركة فيها.[١٣] وفي المؤلفات السابقة على العد الإحصائي يظهر نفي التشبيه تاليًا للوحدانية نفيًا للتشبيه ومرة أخرى بعد الصفات في أنه شيء لا كالأشياء ونفي الجسم والجوهر والعرض والحد والضد والند والمثل.[١٤] كما يظهر نفي التشبيه في عبارة «ليس كمثله شيء» بعد الوجود والوحدانية.[١٥] ويأتي نفي الجسمية بعد التوحيد كثاني صفة في كتاب التوحيد، وذلك ضمن الحديث عن الجسم والتأليف والأكوان. أي أن الجسمية تنفى في معرض دليل الأكوان كما يُنفى التشبيه في آخر دليل الحدوث.[١٦] وقد يظهر نفي التشبيه بعد الوحدانية والقِدَم في عبارات إنشائية دون إحصاء مع نفي الصورة والكيف.[١٧] ويظهر أيضًا بعد إثبات الوجود والوحدانية في شرح «الصمد»، ويعقد فصل لإبطال التشبيه بعد الوحدانية.[١٨] وقد يظهر في التحميدات بعد الوجود والبقاء والوحدانية.[١٩] وقد يكون نفي التشبيه آخر صفة بعد ذكر جميع الصفات من وحدانية وقِدَم وصفات سبع ونفي العرض والجوهر والجسم والصور والحد والعد والتبعيض والتجزئة والتركيب والتناهي والمائية والكيفية والمكان والزمان.[٢٠]

ويظهر لأول مرة تعبير مخالفة الحوادث على أنه رابع وصف للذات بعد الوجود والقِدَم والقيام بالنفس.[٢١] وقد يدخل نفي التحيز والتخصص بالجهات.[٢٢] ويظهر أيضًا

---

[١١] اللمع، ص١٨–٢٠.

[١٢] اللمع، ص٢٣-٢٤؛ العضدية، ج٢، ص١١٩.

[١٣] الشامل، ص٢٨٧–٣٤٣.

[١٤] الفقه الأكبر، ص١٨٤، ص١٨٥.

[١٥] الإنصاف، ص٢٣.

[١٦] الشامل، ص٤٠٩–٤٠٧.

[١٧] بحر الكلام، ص٢-٣.

[١٨] نهاية الإقدام، ص١٠٣–١٢٢.

[١٩] أساس التقديس، ص٢.

[٢٠] النسفية، ص٦٧.

[٢١] الإرشاد، ص٣٤–٣٩.

[٢٢] الإرشاد، ص٣٩–٤٢.

استحالة أن يكون الله جسمًا،[٢٣] وعدم قبول الله للأعراض.[٢٤] وفي استحالة كون الرب جوهرًا والرد على النصارى،[٢٥] دخل الرد على النصارى في المخالفة للحوادث وليس في الوحدانية. ويظهر معتقد اليهود والنصارى كرابع وصف بعد الوجود والوحدانية ونفي التشبيه وتفسير آية: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾.[٢٦] وينفي التشبيه (النور) بعد إثبات القِدَم وجواز الوجود، وإثبات الوحدانية، وجواز التشبيه، وجواز النعت.[٢٧] ويظهر عدم قيام الحوادث بالذات بعد نفي مشاركة الذات لغيرها ونفي تركيبها، ونفي التحيز، ونفي الاتحاد، ونفي الحلول، ونفي الجهة.[٢٨] وتظهر استحالة قيام الحوادث بالذات على أنه خامس وصف للذات بعد نفي الجسمية، ونفي الجوهر وهو المكان، ونفي الحلول، ودخول الوجود في دليل الحدوث والإمكان.[٢٩] ويظهر نفي قيام الحوادث كرابع وصف بعد نفي المشاركة والجسمية والاتحاد والحلول.[٣٠] وقد يظهر نفي قيام الحوادث بالذات بعد نفي الاتحاد وقبل الحلول، وكلاهما يظهران بعد نفي التشبيه والشرك اللذين يظهران بدورهما بعد صفات المعاني السبع التي ظهرت هي الأخرى بعد إثبات القِدَم والوجود.[٣١] ويظهر وصف عدم قيام ذاته بالحوادث كسادس وصف في التنزيهات بعد نفي الجهة والمكان ونفي الجسمية ونفي الجوهر والعرض ونفي الزمان ونفي الاتحاد والحلول.[٣٢] وأخيرًا وبعد اكتمال البناء النظري للعقائد في أحكام العقل الثلاثة تظهر المخالفة للحوادث على أنها رابع وصف للذات فيما يجب لله من صفات عشرين، واستحالة المماثلة للحوادث وأن يكون جوهرًا أو عرضًا أو في جهة أو في مكان أو زمان مع البرهان على وجوب مخالفته للحوادث فيما يستحيل لله من صفات عشرين وأيضًا كوصف رابع في تفسير «لا إله إلا الله» على أنه

---

[٢٣] الإرشاد، ص٤٢–٤٤.

[٢٤] الإرشاد، ص٤١–٤٤.

[٢٥] الإرشاد، ص٤٦–٥٢.

[٢٦] بحر الكلام، ص٣.

[٢٧] بحر الكلام، ص١٩.

[٢٨] المحصل، ص١١٤-١١٥.

[٢٩] معالم أصول الدِّين، ص٣٤–٣٦.

[٣٠] طوالع الأنوار، ص١٥٩.

[٣١] العضدية، ج٢، ص١٤٣.

[٣٢] المواقف، ص٢٧٥–٢٨٧.

الغني عن كل ما سواه. وفي بعض الحركات الإصلاحية الحديثة يظهر القِدَم والبقاء ونفي التركيب كأحكام الواجب.[٣٣]

(٢) التأليه

ويتنازع هذا الوصف الرابع، المخالفة للحوادث، تياران: التشبيه والتنزيه. الأوَّل يعطي صفات المخلوق للخالق، والثاني ينفي صفات المخلوق عن الخالق وينتهي بإعطاء صفات الخالق للمخلوق. والتشبيه على درجات. يبدأ من التأليه، تأليه الإمام وإعطائه وظائف كونية، وحلول الله في الأئمة ثم الحلول والاتحاد، حلوله في الصوفية واتحاده عند النصارى، ثم التجسيم، تجسيم الله في الإنسان الكلي أو في أبعاضه حتى تأليه الجسم واشكال الجسم ومادة الجسم وتأليه الجواهر وأنواع الجواهر، ثم التشبيه خضوعًا للغة الحرفية مع نفي الكيفية، وأخيرًا التنزيه ونفي الصفات إلى آخر ما هو معروف في عقائد الفِرَق ابتداءً من الحس إلى العقل، من العياني إلى المجرد، من الخاص إلى العام، من الشخص إلى اللاشخص. وقد يعبر ذلك عن بعدي الشعور وتوتره بين هذين القطبين المادي الحسي والخالص العقلي في قالب ديني هو في الحقيقة وصف للوعي الخالص كمعرفة وكوجود.

(٢-١) تأليه الأئمة

وأول درجة من درجات الحس هو تأليه الشخص المتعين الموجود في الزمان والمكان، والمعروف باسمه ووصفه وعينه. هو الشخص التاريخي الذي وُلد وعاش ومات، وله أثر وقبر، ومشهد وزيارة. تبدأ عملية التأليه إذن بوجود شخص تاريخي معين يكون مشجبًا لتعليق الانفعالات الإنسانية، وبحركة صاعدة من الشخص المعين إلى الشخص المؤله، على ما هو معروف في تاريخ الأديان في تراثنا القديم وفي التراث الغربي بعد أن أصبح أحد روافد فكرنا المعاصر. فقد كان لاوتزي شيخًا فاضلًا في قريته قبل أن يصير إلهًا، وكان بوذا معلِّمًا فاضلًا قبل أن يصبح إلهًا، وكان المسيح أيضًا نبيًّا مُرسَلًا قبل أن يتحول تدريجيًّا

[٣٣] السنوسية، ص٢–٦؛ كفاية العوام، ص٣٦–٣٧؛ العقيدة التوحيدية، ص٧؛ الباجوري، ص٣؛ رسالة التوحيد، ص٣١–٣٣؛ وباقي كتب العقائد المتأخرة مثل: الجوهرة، جامع زبد العقائد، وسيلة العبيد، الحصون، التحقيق التام، القطر المغيث.

إلى إله في شعور الجماعة المسيحية الأولى، وهو ما حدث لعلي أو لبنيه أو لبعض الأئمة من بعدهم. فقد كانوا أشخاصًا تاريخيةً موجودة بالفعل بدأت منهم عملية التأليه (فجأة وبلا مقدمات) نتيجة للصدمات النفسية التي حدثت في شعور الجماعة الأولى.[٣٤]

وتبدأ عملية التأليه ليس من أي شخص كان، بل من شخص تاريخي معين له بعض الأوصاف أو الشروط منها:

(١) الكمال الخلقي قولًا وعملًا: وذلك أنه من السهل الانتقال من الكمال الإنساني إلى الكمال المطلق. فغالبًا ما كان الشخص المؤله متمتعًا بصفات الكمال المادية والمعنوية، مثل الشجاعة والشهامة والقوة أو الحكمة والعلم والتقوى وحب الخير. وقد اجتمعت هذه الصفات في «علي» كما تروي النصوص وكما حفظ التراث المدون والشفاهي على السواء. بل إن هذه الصورة الكاملة للشخص التاريخي كانت باعثًا على وضع كثير من النصوص المشابهة التي تذكر فضائله وآثاره وعلمه وحكمته. كما أن الكتب تُؤلَّف باسمه وتُنسَب إليه.[٣٥] ويساهم الخيال الشعبي في إحكام الصورة حتى تتحول إلى أسطورة خالصة.[٣٦] والآثار المروية في فضائل «علي» لا تُعد ولا تُحصى. ويمكن تتبع نشأتها وتطورها ووصف عملية الخلق التي قام بها الخيال الشعبي. وتقوى الأسطورة وتتأصل إذا كان بعض هذه الآثار مذكورًا في النصوص الدينية التي تؤمن بها الجماعة. تتأكد هذه الصفات وتتحقق في حياة الشخص كما يرويها التاريخ، ثم تتضخم في الأساطير الشعبية التي تحيل الشخص إلى بطل أسطوري يقوم بالمعجزات، ويقرأ الغيب، وينصر المظلوم، ويأتي في المنام متوشِّحًا بالبياض.

(٢) الحق الضائع: لما كان هذا الكمال الخلقي يعطي صاحبه نظرًا وعملًا الحق في الزعامة والأولوية في أخذ مكان الصدارة، فإن الذي يحدث بالفعل هو العكس، زحزحة هذا الشخص عن مكان الريادة فيصبح صاحب حق مهضوم. وبدافع إنساني خالص من

[٣٤] هذه كلها اتجاهات الفِرَق، غلاة الروافض التي تجعل من «علي» وبنيه آلهة، وكذلك قول النصارى في عيسى (التنبيه، ص١٩؛ الانتصار، ص١٠٤).

[٣٥] وذلك مثل كتاب «نهج البلاغة» المنسوب إلى «علي».

[٣٦] الآثار المروية في فضائل علي لا تُحصى. وهناك مجال خصب للدراسة العلمية لهذه الآثار ابتداءً من القرآن والحديث الصحيح حتى الآثار الموضوعة والأساطير الشعبية التي خلقها شعور الجماعة، تطبق فيها مناهج تاريخ الأديان، وعلم الأساطير المقارن.

نصرة المظلوم ورغبةً في الحصول على الحق الضائع واسترداد الزعامة أو بدافع الرثاء والتعاطف والمشاركة الوجدانية يظهرها الأتقياء أو تعبر عنها العامة تنشأ حركة مناصرة واعية أو غير واعية للشخص صاحب الحق المهضوم، وتكون تيارًا للمعارضة لها الحق نظرًا وإن لم يكن لها الحكم عملًا. وتأتي الصور والصيغ من التجارب المشابهة في البيئات الحضارية المجاورة، إمَّا بطريق الأثر والتأثر أو بطريق الاستعارة اللاشعورية. وأحيانًا تفرض التجارب الشعورية صورًا وصيغًا متشابهةً دونما أثر أو تأثر أو استعارة.[٣٧]

(٣) الهزيمة: فإذا ما تشعبت المعركة بين دعاة الأمر الواقع وأصحاب الحق الضائع، ودارت الدائرة على المظلوم، واشتدت قوى الظلم، أصبح صاحب الحق المهضوم شهيدًا لا يمكن مناصرته إلا بالانفعالات والنيات الحسنة أو باستمرار النضال مع بنيه وباقي الأئمة. فإذا ما توالت الهزائم على الأئمة ولم يحدث أن عاد الحق الضائع، ويئست الجماعة الناصرة له، واستحال النضال، تحولت المعركة إلى مجرد أماني وبكاء على الشهداء وتعظيمًا للأئمة وإكبارًا للزعماء. وكلما ازداد الظلم اشتد التعظيم، وتحول الشخص التاريخي إلى شخص معنوي ثم تحول الشخص المعنوي إلى فكرة وحقيقة خالدة، فصار الشخص إلهًا، والأمير ربًّا. وهذا ما حدث لعلي وبنيه والأئمة من بعدهم.

(٤) الاضطهاد: وبعد الهزيمة يتوالى الاضطهاد على أصحاب الحق الضائع. وتنشأ معظم الأفكار التي تنشأ غالبًا من سيكلوجية الاضطهاد مثل الخلود والخلاص والعودة

[٣٧] يشرح ابن حزم مواقف الغالية على هذا النحو فيقول: «هم الذين غلوا في حق أئمتهم حتى أخرجوهم من حدود الخلقية وحكموا فيهم بأحكام الإلهية. فربما شبهوا الإله بالخلق، وهم على طرفي الغلو التقصير. وإنما نشأت شبهاتهم من مذاهب الحلولية ومذاهب التناسخية ومذاهب اليهود والنصارى، إذ اليهود شبهت الخالق بالخلق، والنصارى شبهت الخلق بالخالق. فسرت هذه الشبهات في أذهان الشيعة الغلاة حتى حكمت بأحكام إلهية في حق بعض الأئمة. وكان التشبيه بالأصل والوضع في الشيعة. وإنما عادت على بعض أهل السنة بعد ذلك وتمكن الاعتزال فيهم لما رأوا أن ذلك أقرب إلى المعقول، وأبعد عن التشبيه والحلول». وبدع الغلاة محصورة في أربع: التشبيه، والبدأ، والرجعة، والتناسخ. ولهم ألقاب. وبكل بلد لقب. يُقال لهم بأصفهان الخرمية والكوذية وبالري المزدكية والسنباذية وبأذربيجان الذقولية، وبموضع المحمرة وبما وراء النهر المبيضة (الملل، ج٢، ص١١٥–١١٦). ويلاحظ الشهرستاني هنا أن الاعتزال رد فعل طبيعي وأصيل على التشبيه. وأن عقائد الشيعة لها نسق خاص مثل القول بالتشبيه والبدأ (أي البدأ كتأويل للنسخ حتى يراجع الله نفسه بالحق، والرجعة حتى يعود النصر، والتناسخ حتى يكون الإمام أكثر روحانية وألوهية من ظالمه البشري). كما يلاحظ تفسير أسمائهم طبقًا للأماكن مما يدل على أثر البيئات المحلية مع الحضارات في تكوين عقائد الفِرَق.

والاتجاهات الباطنية كما هو معروف من تاريخ اليهود القدماء أيام الأسر البابلي. وفي المسيحية نشأت عبادة القديسين واحترام رفات الأولياء والشهداء من اضطهاد المسالمين وقتل الأبرياء وظلم أصحاب الحقوق في عصر الشهداء. وقد عبرت رؤيا يوحنا عن هذا البناء النفسي القائم على الشعور بالاضطهاد، الصراع بين الخير والشر، وانتصار الخير بالخيال في النهاية. فاضطهاد الأمويين للشيعة كاضطهاد الرومان للمسيحيين، وأسر نبوخذ نصر للعبرانيين.

وكما يحدث التأليه من الشعور الجماعي بالنسبة إلى الشخص الذي تجتمع فيه شروط التأليه يحدث أيضًا من الشخص نفسه الذي تخلقه الجماعة كمخلص لها. ففي كل مجتمع مضطهد مغلوب على أمره، مستضعف يبغي الخلاص، تنشأ فيه أفكار الخلاص في المستقبل وتتشخص في صورة شخص المخلص الذي سيظهر عاجلًا أم آجلًا لتحقيق هذا الخلاص. فإذا ظهر الشخص ولم تؤلهه الجماعة أله هو نفسه إمَّا فجأة من عنف الصدمة التي تلقاها المجتمع المهزوم فيؤله نفسه، وبالتالي يصبح نبيًّا وإمامًا، وإمَّا تدريجيًّا عندما يصعب الخلاص ويصر على طلب النصر، فيحوِّل نفسه من مجرد إمام إلى نبي ثم إلى إله ويكون التأليه هنا تعمية عما يحدث في الواقع وغطاءً يستر الهزيمة، وأملًا في سراب كتعويض عن مرارة الواقع واليأس من الخلاص. وهكذا ادعى صاحب كل فرقة من غلاة الشيعة الألوهية أو على أقل تقدير يبدأ بادعاء النبوة والرسالة. وما أن يفشل في تحقيقها أو بدلًا من أن يحققها بالفعل حتى ينال الخلود يظن أنه قد حققها بالفعل، فيؤله نفسه ويخلدها ويعبدها نظرًا بعد أن فشل أو عجز عن القيام بالرسالة عملًا. فكل تأليه فشل وعجز. ويسهل تأليه الإنسان لأنه عندما يتأمل نفسه يجد أنه أشرف ما في الكون وأعظم آياته، فيؤله نفسه بالخيال بدلًا من أن يعمل جاهدًا فيخلد نفسه بالعمل. التأليه عملية يقوم بها العاجز أو معركة في الهواء يقوم بها الضعيف في حين أن تخليد الذات بالفعل عمل إيجابي ووجود موضوعي للخلود من خلال الفعل.[٣٨]

[٣٨] زعم عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر ذي الجناحين أنه رب وأنه نبي، فعبده شيعته، وأن الأرواح تناسخت، وأن روح الله كانت في آدم ثم تناسخت فيه (مقالات، ج١، ص٦٧). وزعمت الخطابية أن الأئمة آلهة وأنهم كذلك. وعبدوا ابن الخطاب، وزعموا أنه إله، وأن جعفر بن محمد إله (مقالات، ج١، ص٧٧). وكان أبو الخطاب يزعم أوَّلًا أن الأئمة أنبياء، ثم زعم أنهم آلهة وأن أولاد الحسن والحسين

(٢-٢) درجات التأليه وطرقه

ويمكن التمييز بين ثلاث درجات في التأليه: الألوهية، والنبوة، والإمامة، تبعًا لعنف الصدمة أو ضعفها. فإذا كانت صدمة الجماعة الأولى عادية نشأ التأليه متدرجًا من الإمامة إلى النبوة ثم إلى الألوهية تبعًا لإضافة كل جماعة من خيالها وخلقها. أمَّا إذا كانت الصدمة عنيفة نشأ التأليه أوَّلًا في أعلى صورة له في الألوهية ثم انخفض تدريجيًّا من الألوهية إلى النبوة ويصل إلى أقل درجاته في الإمامة، وقد تجمع الدرجة القصوى بين الألوهية والنبوة والإمامة معًا، فإذا خفت حدتها جمعت النبوة والإمامة فحسب.[٣٩]

تعني الألوهية إذن على هذا النحو الانتقال من العدم المطلق إلى الوجود المطلق، ومن الهزيمة الشاملة إلى الانتصار المحقق، ومن الضياع الكامل إلى الوجود الكلي، وفي كل

كانوا أنبياء الله وأحباؤه، وكان يقول إن جعفرًا إله. وكان أبو الخطاب يدعي الإلهية لنفسه وزعم أتباعه أن جعفرًا إله، غير أن أبا الخطاب أفضل منه وأفضل من علي (الفِرَق، ص٢٤٧). كما زعموا أنهم يعلمون الغيب وما هو كائن قبل أن يكون (الفِرَق، ص٢٤٨). وزعمت البزيغية (الخطابية) أن جعفر بن محمد هو الله، وأنه لا يُرى بل تشبه للناس بهذه الصورة، وأن الإمام بعده بزيغ (الملل، ج٢، ص١٢٦؛ مقالات، ج١، ص٧٨؛ الفِرَق، ص٢٤٨–٢٤٩). وزعمت المعمرية (الخطابية) أن جعفرًا ربهم وعبدوه، وأن معمر هو النبي بعد أبي الخطاب وعبدوه بعده (مقالات، ج١، ص٧٧). والإلهية نور في النبوة، والنبوة نور في الإمامة، ولا يخلو العالم من هذه الآثار والأنوار (الملل، ج٢، ص٢٤). وتقول المفضلية (الخطابية) بربوبية جعفر ونبوته (الفِرَق، ص٢٤٩–٢٥٠). كما ادَّعى بيان بن سمعان الربوبية كالحلولية وزعم أنه كان إلهًا (الفِرَق، ص٢٣٧). وزعمت الباطنية أن محمد بن إسماعيل بن جعفر هو الرب (الفِرَق، ص٣٠٢–٣٠٣). وقالت العذافرة بإلهية أبي العذافر المقتول ببغداد (الفِرَق، ص١٢). وبوجه عام يقول غلاة الروافض بإلهية الأئمة (الفِرَق، ص٢٣؛ التنبيه، ص٢٨).

[٣٩] زعم ابن سبأ أن عليًّا كان نبيًّا، ثم غلا فزعم أنه إله. وكذلك ادَّعى غلاة الشيعة من بعده (الفِرَق، ص٢٣٣؛ اعتقادات، ص٥٧). وقال بعض السبئية لعلي: أنت الإله، فأحرق علي قومًا منهم (الفِرَق، ص٢١). قالوا لعلي: أنت أنت، قال: ومن أنا؟ قالوا: الخالق البارئ، فاستتابهم فلم يرجعوا، فأوقد لهم نارًا ضخمةً وأحرقهم (التنبيه، ص١٨). وقد نفاه علي إلى ساباط المدائن، وقيل إنه كان يهوديًّا وأسلم. وكان في اليهودية يقول في يوشع بن نون وصي موسى، مثل ما قال في علي. وهو أول من أظهر القول بالفرض بإمامة علي. ومنه انشعبت أصناف الغلاة فزعموا أن عليًّا لم يُقتَل وفيه الجزء الإلهي، ولا يجوز أن يُستولى عليه، وهو الذي يجيء في السحاب، والرعد صوته، والبرق سوطه (الملل، ج٢، ص١١٦). ومن غلاة الرافضة من زعم أن عليًّا إله من دون الله، وإنما هو روح في الجسد كقول النصارى في عيسى عندما زعموا أنه إله (التنبيه، ص١٥٦). وقال غلاة الروافض بإلهية الأئمة (الفِرَق، ص٢٣). وقال آخرون منهم بإلهية سلمان الفارسي (مقالات، ج١، ص٧٩).

مرة يتأكد الضياع يزداد التأليه. ومع الإحساس بالعجز عن استرداد الحق الضائع تشتد انفعالات التأليه كتعويض عن هذا الإحساس بالعجز، وكأن النصر لا بد وأن يحدث بهذه الصورة الانفعالية الفردية، وكأن غياب الواقع لا بد وأن يجد تعويضًا له في متاهات الخيال. التأليه إذن غياب للموضوعية، وإغراق في الذاتية، ونقصان في العقل، وزيادة في الانفعالات، وانسياق وراء العاطفة، وكأن الطاقة الإنسانية لا بد وأن تتصرف على أي وجه حتى ولو كان غير طبيعي، وعلى هذا النحو ادعت كل الفِرَق من غلاة الشيعة ألوهية «علي».[٤٠]

وكما يحدث التأليه ابتداءً من شخص تاريخي موجود بالفعل مستوفٍ للشروط، ويتم رفعه حتى يصير إلهًا، يحدث أيضًا بحلول الله في الشخص ونزوله إليه بدل أن يرتفع الشخص إليه ويصير في مقامه. يأخذ التأليه إذن إحدى طريقين: الأول تأليه الشخص ذاته وتصعيده من حيز الشخص إلى نطاق الإله، وهو نوع من الإجلال والتعظيم عن طريق التفخيم بالتصعيد، وهو ما حدث لعلي ولبنيه ولبعض الأئمة، وهو ما حدث أيضًا للأوتزي وبوذا. والثاني حلول الله في الشخص ذاته، أي تنزيل الله من نطاق الألوهية إلى حيز الشخص، وهو أيضًا نوع من الإجلال والتعظيم عن طريق نزول الله وحلوله فيه. وهو ما حدث أيضًا لعلي وبنيه ولبعض الأئمة من بعده، وهو الطريق المفضل عند الصوفية أنصار الحلول، وفي المسيحية عند بعض الفِرَق القائلة بطبيعتين للمسيح.[٤١]

---

[٤٠] عن رواية ابن الراوندي أن الجاحظ قد زعم أن في المعتزلة من يقول بأن عليًّا هو الله كمن يزعم أن المسيح خلق العالم، وهو رب العالمين والآخرين، وهو المحاسب للناس يوم القيامة والمتجلي لهم، والذي عناه النبي في حديث: «ترون ربكم …»، وقد فضَّل ابن حابط المسيح على النبي. وهذا قول السبئية وليس قول المعتزلة (الفِرَق، ص٢٢٨، ص٢٣٣). وابن حابط وفضل الحذَّاء ليسا من المعتزلة (الانتصار، ص١٤٨–١٤٩). وزعمت الذمية من الرافضة أن عليًّا هو الله، وشتموا مُحمدًا (الفِرَق، ص٢٥١). ومنهم من قال بإلهيتهما معًا، ويقدمون عليًّا في أحكام الإلهية ويسمونهم العينية، ومنهم من يقدم مُحمدًا في الإلهية ويسمونهم الميمية. ومنهم من قال بإلهية خمسة أشخاص أصحاب الكساء: محمد وعلي وفاطمة والحسن والحسين، وقالوا: خمستهم شيء واحد، والروح حالَّة فيهم بالسوية، وكرهوا أن يقولوا فاطمة بالتأنيث فقالوا: فاطم (الملل، ج٢، ص١١٩).

[٤١] المنصورية أتباع أبي منصور العجلي الذي شبه نفسه بربه، وزعم أنه صعد إلى السماء، وأن الله مسح بيده على رأسه وقال له: يا بني، بلغ عني، ثم انزل إلى الأرض وزعم أنه الكسف الساقط من السماء (الفِرَق، ص٢٢٦، ص٢٤٣–٢٤٤). كما تقول العجلية بربوبية جعفر دون نبوته ورسالته (الملل، ج٢، ص١٢٦). أمَّا المغيرة أتباع مغيرة بن سعد العجلي فقد ادعى الإلهية ثم أُحرقوا بالنفط والنار (اعتقادات، ص٥٨).

والعجيب تأليه من قتل الإله![٤٢] هل لأنه هو الذي كشف عن ألوهيته، خالصةً من جسده، من أجل إطلاق روحه وتناسخها في غير؟ هل لأن الإله لا بد أن يقتل كما هو الحال في المسيح وأن ذلك جزء من الخطة الإلهية للكون، وبالتالي تدخل كل عناصرها وتصبح كل مكوناتها إلهية؟

وغالبًا ما يرفض الشخص التاريخي المؤله والذي وقع عليه التأليه إسقاط هذه العملية الشعورية عليه، مما يدل على أن التأليه من فعل الجماعة وليس من ادعاء المؤله إذا كان على قدر كبير من الوعي النظري دونما حاجة إلى اللجوء إلى عقيدة الألوهية تقويةً للعزائم وشحذًا للهمم كما هو الحال في المجتمعات المتخلفة وجماعات الاضطهاد.[٤٣]

ويبدو أن التأليه الديني القديم قد تحول إلى تأليه سياسي معاصر، وأن الإمام القديم أصبح هو سلطان العصر، وأن أئمة الأجداد أصبحوا هم حكام العصر، وأن أولاد الحسن والحسين هم أولاد الجيش، وضباط الجند، وسواري العسكر. وبالرغم من أن التأليه قد حدث لدى فِرَق الشيعة باعتبارها جماعات الاضطهاد قديمًا، إلا أنه استمر عند أهل السنة باعتبارها جماعة الاضطهاد حديثًا بعد المد الاستعماري الأوروبي والقهر الداخلي. ومن الطبيعي أن يحدث تأليه قائد الجماعة المضطهدة بفعل شعور الجماعة تعبيرًا عن تجاوزها لآلام الهزيمة وانتصارها المعنوي، وتحويلها من الواقع إلى الخيال، ومن المشاهدة إلى الحلم، ومن الزمن إلى الخلود. ولكن العجيب أن يحدث ذلك من قواد الثورة، وعسكر الانتصار، وأن يدعى كل قائد اليوم الإله الفرد، والحاكم الأوحد، والسلطان المطلق. وهنا يبدو أثر التراث كمخزون نفسي عند الجماهير.[٤٤] الجماهير ما زالت مطحونة، مضطهدة، يقوم شعورها على

---

[٤٢] قال بعض غلاة الروافض بألوهية سلمان الفارسي (مقالات، ج١، ص٧٩).

[٤٣] لما قالت السبئية لعلي: أنت أنت، وسألهم: من أنا؟ قالوا: الخالق البارئ! استتابهم فلم يرجعوا، فأوقد نارًا وأحرقهم، وأنشد:

لما رأيت الأمر أمرًا منكرا   أججت ناري ودعوت قنبرا

التنبيه، ص١٨. ومع ذلك سمت السبئية عليًّا إلهًا وشبهوه بذات الله. ولما أحرق قومًا منهم قالوا: الآن علمنا أنك إله؛ لأن النار لا يعذب بها إلا الله (الفِرَق، ص٢٢٥).

[٤٤] «التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم»، (١) تجديد معنى التراث، (أ) مستويات التراث، ص١٠–١٨.

سيكلوجية الاضطهاد، وبالتالي فهي مستعدة بهذا التكوين لتأليه الحكام. فيدرك الحكام ذلك أن الدين أنجع وسيلة للسيطرة على الشعوب، سواء طبقًا لنصائح الاستعمار وخبرائه أو بدونها، ومع ذلك فهي سيطرة موقوتة لأن وعي الجماهير بمصالحها يستطيع أن يفك الإسار التاريخي، فيقضي ثقل الحاضر على قيود الماضي، وهو ما حدث في الثورة الإسلامية في إيران. لم تمنع عقيدة التأليه من ثورة الجماهير، وأصبحت قيادة الإمام سياسية خالصة تقود الجماهير، فانقلبت الشيعة سنة، والسنة شيعة.[٤٥]

(٢-٣) وظائف الإمام الكونية

والإمام المؤله يشارك الله في وظائفه. بل إنه يقوم بها كليةً بمفرده وعلى رأسها وظائف الخلق وإحياء الموتى، وإجراء المعجزات في الدنيا، وحساب الخلق، وعقابهم في الآخرة. وبتحليل إحدى أساطير الخلق نجد الآتي:[٤٦]

(١) يتم الخلق بطريقة كونية خالصة دون أي تمييز بين خالق ومخلوق. فالإمام الإله والكون شيء واحد، خالق ومخلوق معًا. الله لا ينفصل عن الأكوان والأشخاص، بل يتجلى

---

[٤٥] يمكن أن يدخل موضوع تأليه الأئمة في نظرية الإمامة، آخر موضوع في العقائد، لأنه مرتبط بالسياسة، فتأليه الإمام تعبير عن سيكلوجية الاضطهاد، ويكشف عن دور الزعيم في الجماعة المضطهدة. انظر الفصل الثاني عشر عن الإمامة. وقد ظهر هذا الموضوع في كتب الفِرَق أكثر من ظهوره في كتب العقائد نظرًا لأن عقائد هذه الفِرَق وعلى رأسها غلاة الرافضة لم تستمر في وجدان الأمة، وكانت عقائد تاريخية صرفة، موقوتة بظروف مجتمعها.

[٤٦] هي أسطورة الخلق عند المغيرة بن سعيد. كان الله وحده ولا شيء معه، فلما أراد أن يخلق الأشياء تكلم باسمه الأعظم فطار فوقع فوق رأسه التاج، ثم كتب بأصبعه على كفه أعمال العباد من المعاصي، فعرق فاجتمع من عرقه بحران: أحدهما مالح مظلم والآخر نير عذب. ثم اطلع في البحر فأبصر ظله فذهب ليأخذه فطار فانتزع عين ظله، فخلق منها شمسًا، ومحق ذلك الظل وقال: لا ينبغي أن يكون معي إله غيري. ثم خلق الخلق كله من البحرين، خلق الكفار من البحر المالح المظلم، وخلق المؤمنين (الشيعة) من النير العذب. وخلق ظلال الناس، فكان أول من خلق منها، ثم أرسل مُحمدًا إلى الناس كافة، وهو ظل ثم عرض على السموات أن يمنعن عليًّا من ظالميه، فأبين، ثم عرض على الأرض والجبال فأبين، ثم على الناس كلهم. فقام عمر إلى أبي بكر فأمره أن يتحمل منعه وأن يغدر به، ففعل أبو بكر، وقال عمر: أنا أعينك على علي لتجعل لي الخلافة بعدك، فالشيطان عمر (مقالات، ج١، ص٧٢-٧٣؛ الفِرَق، ص٢٣٩-٢٤٠؛ الملل، ج١، ص١٢٠-١٢٢).

فيها كما هو معروف في الديانات البدائية في أساطير الخلق وتفسير نشأة الطبيعة من ذاتها ما دامت الطبيعة هي الله. يبدأ العالم من وحدة واحدة هو الله. كان الله ولا شيء معه، وحدة مجردة خالصة لا انفصام فيها ولا تعدد أو تكثر، خالصة بلا مادة أو تعين. ولما كان على صورة بدن له رأس، يطير ويحط، له ملبس وعلى رأسه تاج، فإن الخلق يحدث بانفصال جزء خارجي عنه وهو التاج، ولكنه جزء فاضل عزيز طبقًا لتفاضل الأعضاء، فالوجه أفضل من اليدين، واليدان أفضل من الأرجل، يبصر ظله في البحر فهو والعالم وجهان لشيء واحد، يخرج الكون من بدنه طبقًا للصلة الكونية بين بدن الله وبدن الطبيعة. البحران من عرق الله، ومعروف في تاريخ الأديان أن النيل من دموع إيزيس، والعالم جسد المسيح، والكنيسة رأسه. الشمس من ظل بدن الله في البحر، والعالم كله صورة لله أو انعكاس له في الماء. وقد تم الخلق بالكلام لا بالإرادة بمجرد أن تحدث الله باسمه. فالعالم صدى لكلامه ورنين لصوته. وعلى هذا النحو يفسر التجسيم نشأة الطبيعة نشأة أسطورية عندما يتم الخلط بين النفس والبدن، بين الروح والطبيعة، وتتوحد الثنائيات من خلال الإشراقيات، وفي هذه الأحوال تسبق الطبيعة الإنسان، ويخرج الإنسان من الطبيعة، وتكون الطبيعة هي الكون كله علوه وسفليه، ويخرج الجماد من السائل، والسائل من الجماد، الحي من الميت والميت من الحي. الدورة أساس الطبيعة. تتشخص الطبيعة، ويحيا الجماد، وتظهر للأشياء إرادة وعقل، وتتحدث الموجودات، تأبى وترفض، تجادل وتقترح حتى يمحى الفَرْق بين «الله» والطبيعة والإنسان.

(٢) يكشف الخلق الكوني في حقيقة الأمر عن سيكلوجية الاضطهاد. فقد كان الله وحده أي تدمير العالم الظالم باستثناء الله العادل. وتم الخلق بالكلمة، فالكلمة سبب الشهادة. وقد ركز شعراء الجماعات المضطهدة على أهمية الكلمة، وكذلك في تاريخ الأديان، في البدء كانت الكلمة. ويرمز التاج الواقع إلى السلطة السياسية المنهارة، واقعًا أو بالتمني، كرغبة مكبوتة، كما تعبر الأسطورة عن قدرية الأفعال، وجبرية المصائر، والقدر المحتوم في مسار التاريخ ليس فقط في الظلم بل أيضًا في العدل، أو في الهزيمة وحدها بل أيضًا في الانتصار. وقد كانت كثير من الحركات الثورية جبرية بمعنى اتحادها مع حتمية قوانين التاريخ، طبقًا لجدل السيد والعبد. كما تبين الأسطورة رفض المعاصي والظلم والغضب من الشرور والآثام، فالوعي ما زال خالصًا لم يتزيَّف بعد بفعل الدولة والنظام القائم. ويشير التعارض بين العذب والمالح، بين النور والظلمة، إلى الصراع بين الحق والباطل، بين العدل والظلم على

ما هو معروف في الجماعات الإسلامية المعاصرة التي تمثل جماعات الاضطهاد اليوم.[٤٧] وتكشف الأسطورة في ظل «الله» عن التمايز بين الوجود والظهر، بين الباطن والظاهر، بين الحق والباطل. بين الحقيقة والوهم. أمَّا فردية الإله ووجوده ولا شيء معه فإنها تعبر عن الحكم المطلق والرغبة في التسلط: «لا ينبغي أن يكون معي إله غيري». أمَّا عدم تحمل الأمانة وتخلي الناس عن مناصرة الحق، فإنه وصف لواقع جماعات الاضطهاد. ومِنْ ثَمَّ تعبر الأسطورة مرة عن الواقع ومرة عن الحلم، مرة عن مرارة الألم والاضطهاد والهزيمة، ومرة أخرى عن قرب الفرج والفرح والانتصار. وبالرغم من هذه الوحدة الأولى في الخلق، فإنه يمكن التمييز في عملية الانفصال بين طرفين يمثلان الثنائية الخالدة المعروفة في تاريخ الأديان بين الخير والشر، وتشخيصهما في الطبيعة أو في الألوهية. هناك بحر مظلم، والآخر نير عذب، الأوَّل يمثل الشر والثاني يمثل الخير، الأوَّل خُلق منه الكفار والثاني خُلق منه المؤمنين.[٤٨] وبالتالي يتحول البشر الفانون إلى أنماط أبدية للسلوك البشري تجسيدًا للخير المطلق والشر المطلق.

(٣) بعد الخلق الكوني يأتي الخلق الشخصي، ويبرز من الكون الشخص الأوَّل كما هو الحال في حكايات الخلق والنصوص الدينية من خلق آدم بعد خلق الكون. ولكن الشخص الأوَّل هنا هو محمد، وهو ظل، أي وهو صورة مجردة قبل أن تتمثل في مادة، وحقيقة خالصة أبدية قبل أن تتعين وتتزمن ثم إرسال هذا الظل إلى الناس قبل إرساله وهو رسول بشري. وهو ما قاله الصوفية فيما بعد عن «الحقيقة المحمدية» التي تشارك في صفاته ووظائفه، محمد الخالد الأزلي السابق على الخلق والتكوين الذي يوجِّه ظواهر الطبيعة، والذي تنبع منه العلوم والمعارف.[٤٩] وفي أسطورة أخرى يأخذ على الدرجة الثانية بعد آدم. وفي أسطورة ثالثة أن الله لم يخلق شيئًا، بل فوض كل ما فعله إلى محمد أو

---

[٤٧] انظر دراستنا «الأصولية الإسلامية، دراسة في التحقيقات». وأيضًا دراستنا عن أبي الأعلى المودودي والمفكر الشهيد سيد قطب في «الدين والثورة في مصر، ١٩٥٢–١٩٨١، ج٤، في اليسار الديني».

[٤٨] علي قديم أزلي، وعمر قديم أزلي، إلا أن عليًّا كان خيرًا محضًا، وعمر كان شرًّا محضًا، وكان يؤذي عليًّا دائمًا، وكأنهم اقتبسوا هذه المقالة من المجوس (اعتقادات فِرَق، ص٦١).

[٤٩] هذا هو موضوع الجزء الثالث من «التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم» عن علوم التصوف. انظر مؤقتًا: «ماذا تعني أشهد أن لا إله إلا الله وأن مُحمدًا رسول الله؟»، وأيضًا: «محمد الشخص أم المبدأ؟» (الدين والثورة في مصر، ١٩٥٢–١٩٨١، ج٤، اليسار الديني).

إلى علي، وهو الذي قام بهذه الوظيفة الكونية.[٥٠] ويُلاحَظ في أسطورة التدبير عن طريق التفويض تضخم محمد وتحوله إلى كون ومدبر أول للعالم وواسطة بين الله والخلق. والإمام وريث لمحمد، لإرادته وتفويضه، مما يعطي إمام الجماعة المضطهدة قدرة إلهية، وتمثيلًا للحق من خلال النبي. تضخم النبي ناتج من أنه في علاقة قرابة مع إمام الجماعة المضطهدة فقرابة الدم حامل لتفويض الرسالة. ومعروف في تاريخ الأديان أن بولص قال مثل ذلك في المسيح الأزلي الخالد السابق على الكون والخليقة المتحد بالله قبل المسيح عيسى ابن مريم.[٥١] وهو ما يحدث في كل بيئة يقع الاضطهاد على قائدها، فترفعه وتجعله يند عن كل اضطهاد ويتجاوز كل هزيمة، ويتغلب على كل ظلم. وأقصى درجات الرفع هي الألوهية بما تتصف به من خلود وأولوية على كل شيء، وعزاء وتعويض من كل شيء. ويتضخم الإمام حتى يبتلع الكون كله فيكون الكون هو الشخص، والشخص هو الكون، ويصبح الرسول وأهله السماء، وعلي وأهله الأرض.[٥٢] وكأن التأليه الذاتي للعقائد وحده لا يكفي للتعبير عن العظمة والجلال، فيتحول إلى تأليه موضوعي ولأهله وللكون. وتتضخم

[٥٠] زعمت إحدى فرق الغلاة أن الله فوَّض الأمور إلى محمد، وأنه أقدره على خلق الدنيا، فخلقها ودبرها، وأن الله لم يخلق شيئًا. ويقولون مثل ذلك في علي (مقالات، ج١، ص٨٦). وقد فصلت المفوضة من نفس الأسطورة أن الله خلق مُحمدًا ثم فوض إليه خلق العالم وتدبيره. فهو الذي خلق العالم دون الله، ثم فوض محمد تدبير العالم إلى علي. فهو المدبر الثاني (الفِرَق، ص٢٥١). كما يزعمون أن الباري خلق روح علي وأرواح أولاده، وفوض العالم إليهم فخلقوا هم الأرضين والسموات. وكانوا يقولون في الركوع سبحان ربي العظيم وفي السجود سبحان ربي الأعلى لأن الله هو علي وأولاده. وأمَّا الإله الأعظم فهو الذي فوض إليهم العالم (اعتقادات فِرَق، ص٥٩).

[٥١] زعم أبو منصور والعجلي أيضًا أن عيسى هو أول من خلق الله، ثم علي (مقالات، ج١، ص٧٤؛ الملل، ج٢، ص٢٤). وشبه أحمد ابن خابط المنسوب إلى المعتزلة (النظام) عيسى ابن مريم بربه، وزعم أنه الإله الثاني (الفِرَق، ص٢٢٨). انظر في ذلك رسالتنا: La Phénoménologie de L'Exégèse, essai d'une Hérméneutique existentielle à pratir du Nouveau Teslament.

[٥٢] زعم أبو منصور أن آل محمد هم السماء والشيعة هم الأرض، وأنه الكسف الساقط من بني هاشم (مقالات، ج١، ص٧٤–٧٥). وقد زعم العجلي أن عليًّا هو الكسف الساقط من السماء، وربما الساقط من السماء هو الله. وزعم حين ادَّعى الإمامة لنفسه أنه عُرج به إلى السماء ورأى معبوده، فمسح بيده على رأسه وقال له: يا بني انزل فبلغ عني، ثم اهبط إلى الأرض، فهو الكسف الساقط من السماء. وزعمت بعض السبئية أن عليًّا في السحاب وأن الرعد صوته والبرق سوطه. ومن سمع صوت الرعد قال: عليك السلام يا أمير المؤمنين. لذلك قالت البيانية في تفسير: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ﴾ أنه علي (الفِرَق، ص١٣٤؛ الملل، ج٢، ص٧٩، ص١٢٢–١٢٣؛ مقالات، ج١، ص٨٧؛ اعتقادات، ص٥٣).

ذات العقائد، إمامًا أو رسولًا، وتتجه نحو الموضوع وتتحد به وتتمثله وتحتويه في باطنها. وكلما قوي الإحساس بالهزيمة والضياع اشتد التأليه للشخص حتى يحوي الكون كله. وقد يحدث هذا التشخيص للطبيعة كنوع من إسقاط العواطف الإنسانية على الطبيعة في حالات الهستيريا. فالمجنون يخاطب الأشياء، ويتحدث مع الموضوعات، ويوجه الحديث إلى الكون. قد يكون تشخيص الطبيعة نوعًا من آثار الصدمة الأولى التي تلقاها الشعور الجماعي فأفقدته صوابه وأصبح لا يتحدث إلا مع الأشياء كما هو الحال في الديانات البدائية وفي المسرح اليوناني القديم عندما يخاطب البطل الموتور أو الكورس أو الأشياء المحيطة به.

(٤) هذه الأولوية للشخص، سواء كان آدمًا أو محمدًا أو عليًّا أو عيسى، ليست أولوية مادية كونية فحسب، بل هي أيضًا أولوية معنوية خلقية. فالشخص هو الإنسان الذي رضي بحمل الأمانة التي عرضها الله على السموات والأرض والجبال وعلى الناس كلهم أن يمنعن عليًّا فأبين جميعًا ولم يقبل إلا أبو بكره فأمره أن يتحمل منعه. وأعانه عمر غدرًا كي يأخذ الخلافة من بعده. وهنا نجد تحويرًا للأفكار الدينية وتوفيقًا لها مع الظروف النفسية للجماعة. أوَّلًا، لم تعد الأمانة كما هو الحال في النصوص الدينية تطبيق الوحي، أي الإيمان بالله وفعل الخير، بل منع علي من القيام بالرسالة. وقد حدث هذا التحوير بالقلب من الضد إلى الضد، من القيام بالرسالة إلى منع القيام بها. ثانيًا، بدل أن تعرض الأمانة على الطبيعة وحدها، كما هو الحال في أصل الوحي، عُرضت على الطبيعة والبشر معًا. فالبشر جزء من الطبيعة، والطبيعة مشخصة. ثالثًا، بدل أن يكون الإنسان العام هو الذي يقبل الأمانة أصبح الإنسان الخاص هو الذي يقبلها وهو أبو بكر. فالظروف النفسية للجماعة حولت الأفكار الدينية إلى أسطورة بطريق القلب والتخصيص.

(٥) هذا الإمام الكوني تسوده الأهواء والانفعالات، يسر ويغضب، ينافس ويصارع، يمحق ظله في البحر لأنه لا يريد إلهًا غيره، فهو ليس إلهًا عاقلًا حكيمًا خلق الكون بناءً على نظام وقانون، بل إله منفعل، وكل شيء خاضع لهواه. بل إن انفعالاته النفسية يصاحبها ظواهر جسمية. فهو يغضب ومن شدة غضبه يعرق بدنه. وهذا طبيعي بما أن هذه الصورة من خلق الشعور الانفعالي الذي هزته الصدمة وأفقدته الهزيمة التوازن النفسي. غاضب لما ألم به من ظلم وعدوان، يصارع الأعداء، ولا يقبل أحدًا بجواره؛ لأنه لم يعد يثق بأحد، وهي الصورة التي أصبحت فيما بعد صورة المتسلط القاهر.

(٦) والإمام المؤله لا يموت. فكما أنه أزلي لا أول له فهو أيضًا أبدي لا نهاية له. وهو ليس وحده خالد، بل يكون أيضًا كل من اتصل به أو عبده أو على الأقل البعض منهم،

فالخلود يسري بالاتصال وينتشر بالتبعية. كل من اتصل بالخلد فهو خالد، وكأن الإمام يشع خلوده على الآخرين، وتسري عدوى خلوده في جماعته. ليس الخلود صفة خاصة ثابتة، بل هي صفة مشعة. وقد يكون الخلود لأبدان الآلهة، ففي لحظة الموت يرفع الإمام ببدنه إلى السماء، وتحل روحه في بدن إمام آخر. فالإمام خالد بدنًا وروحًا.[٥٣]

(٧) والإمام المؤله قادر على إحياء الأموات وإجراء المعجزات، سواء بفعله أو باسم الإله الأعظم تبعًا لدرجة التأليه، فهو يفعل باسمه لو وصل إلى أقصى درجات الألوهية. ويفعل باسم الله الأعظم لو كان يحفظ بينه وبين الله درجة. وإجراء المعجزات رد فعل على العجز في الطبيعة، والسيطرة المطلقة عليها رد فعل فقدان السيطرة الكلية عليها. ويتدخل الخيال للتعبير عن طريق إجراء المعجزات مستعينًا بالصور الدينية مثل انشقاق الأرض. فبدل أن تنشق الأرض في نهاية الزمان تنشق الآن، ويرجع الموتى أحياءً إلى الدنيا. وهو قادر على إحياء الموتى وإعطاء الخلود كقدرة عيسى، وكأن قدرة الإنسان الإله على السيطرة على الطبيعة العلوية تعوضه عن خسائره في الدنيا في عالم البشر، وتعطيه من جديد الثقة بالنفس والأمل بالانتصار.[٥٤]

(٨) ويأخذ الإمام المؤله وظائف الإله في حساب وعقاب المؤمنين. فهو الذي يحاسب ويعاقب، يرحم ويشفع، يقف الجميع بين يديه كما هو معروف في تاريخ الأديان من معاقبة المسيح وإثابته للناس.[٥٥] ويكون الحساب هذه المرة أكثر عدلًا من حساب البشر الذي يقوم على الظلم، والعدل الإلهي في النهاية هو القاضي على الظلم الإنساني في البداية.

[٥٣] تزعم البزيغية (الخطابية) أنه لا يموت منهم أحد. وإذا بلغ أحدهم عبادته رُفع إلى الملكوت يعاينون أحوالهم بكرةً وعشيةً (مقالات، ج١، ص٧٨).

[٥٤] زعم بيان بن سمعان أنه يدعو الزُّهرة فتجيبه، وأنه يفعل ذلك بالاسم الأعظم، وأنه يهزم العسكر (مقالات، ج١، ص٦٦؛ الفِرَق، ص٢٣٧). وقال: والله ما قلعت باب خيبر بقوة جسدانية ولا بحركة غذائية، ولكن قلعته بقوة ملكوتية، بنور ربها مضيئة. فالقوة الملكوتية في نفسه كالمصباح في المشكاة، والنور الإلهي كالنور في المصباح (ج٢، ص٧٨). وزعم المغيرة بن سعيد أنه يحيي الموتى بالاسم الأعظم، وأراهم شيئًا من النيرنجيات والمخاريق (مقالات، ج١، ص٧٢؛ الفِرَق، ص٢٣٩).

[٥٥] تقول الخابطية إن عيسى هو الذي يحاسب الخلق يوم القيامة (الفِرَق، ص٢٢٨). ويروي ابن الراوندي عن أبي الهذيل قوله إن عليًّا عند أهله يضر وينفع، يُثيب ويعاقب، يختار ويفعل، والله عند أبي الهذيل لا يضر ولا ينفع، ولا يُثيب ولا يعاقب، وكذَّب الخياط هذه الرواية (الانتصار، ص١٥١).

ومن التأليه يمكن استخلاص النتائج الآتية:

(١) الإنسان إله، أو على الأقل يمكن أن يؤله. فهو الموجود الوحيد الذي يمكن أن تبدأ منه عملية التأليه، ويكون الإنسان إلهًا ليس فقط عن طريق الاتحاد بالمؤله كما هو الحال عند الصوفية، بل كبديل عن المؤله ذاته. الإنسان ليس نبيًّا ملهمًا كما هو الحال عند الفلاسفة وليس وليًّا ملهمًا كما هو الحال عند الصوفية، بل هو نفسه إله. وهذا يجعل الإنسان في أعلى مستوى من الشرف بالنسبة للموجودات الطبيعية.

(٢) لا يسقط الإنسان من ذاته تصوراته وصوره وعباراته على المؤله فحسب، ولا يسقط عليه آماله وأحلامه ورغباته وأشواقه فحسب، بل يؤله ذاته مشخصًا، أي يتجاوز الإسقاط النفسي واللغوي إلى الاعتقاد الشخصي. فالإنسان يؤله ذاته، ويعبد نفسه، ويقدس شخصه، وهو موقف نرجسي خالص، تتضخم فيه الذات حتى تمحى من أمامه كل الموضوعات.

(٣) الله هو في الحقيقة عملية تأليه، ابتداءً من شخص فاضل يتم تعظيمه وهو الله. وهو في الحقيقة في نشأته إنسان فاضل. وهذا ما حدث في عديد من الديانات الأخرى، فقد كان بوذا معلِّمًا فاضلًا في مدينته، وكان تاو شيخًا فاضلًا في قريته كذلك.

(٤) تحدث عملية التأليه هذه في جماعة وقع على قائدها الظلم، وعجزت عن الانتصار له بعد أن حاولت مرات عديدة. ومِنْ ثَمَّ تتحول الهزيمة في الواقع إلى انتصار في الخيال، ويتحول الموت في الواقع إلى خلود في الخيال، ويصير عجز البطل في الواقع تأليهًا في الخيال، وإعطاءه قوة خارقة للعادة تجعله قادرًا على إجراء المعجزات.

(٣) الحلول والاتحاد: الحلول في الأئمة والصوفية والاتحاد عند النصارى

(٣-١) الحلول في الأئمة

فكما يكون الحلول كليًّا بحلول ذات الله في الإمام يكون أيضًا جزئيًّا بحلول روح الإله في الشخص إن لم تحل ذاته في ذاته، وذلك إبقاءً لبعض الفَرق بين المستويين، بين المطلق اللامحدود والنسبي المحدود، وجعل العلاقة على مستوى الروح إن لم تكن على مستوى الطبيعة.[٥٦]

[٥٦] هم الحلولية بوجه عام، الذين يزعمون حلول الله في أشخاص الأئمة، ويعبدون الأئمة من أجل ذلك (الفِرَق، ص٢٢٦). وذهب غلاة الشيعة إلى حلوله تعالى في علي وأولاده، وقالوا لا يمتنع ظهور الروحاني

وينتقل هذا الروح الإلهي من إمام إلى إمام عن طريق التوارث. فلا يُتَوارث العلم وحده، بل أيضًا الشيء وهو الروح الإلهي. المعرفة والوجود كلاهما متوارثان. تنتقل الروح من النبي إلى آخر، أو من إمام إلى آخر حتى تصل إلى آخر الأئمة. فلا حديث هنا عن ذات الله، بل عن روح الله، وهو الروح القدس الذي يحل في الأنبياء ثم في الأئمة، ويكون الحلول هنا حلولًا روحيًّا خالصًا. الذي يهم هو روح الله وروح الإمام، لا شخص الله وشخص الإمام. الروح باقية، وبين الله والأئمة حبل لا ينقطع واستمرار دائم بفعل الروح. إذا تُوفي الإمام حل الروح في إمام آخر.[٥٧] ويمكن وصف الحلول من أوله إلى آخره، من روح الله إلى

في الصورة الجسمانية كجبرائيل في صورة دحية الكلبي، فلا يبعد أن يظهر الله في صورة بعض الكاملين كعلي وأولاده والأئمة المعصومين. ويضيف الدواني: «وأنت تعلم أن الظهور غير الحلول، وأن جبرائيل لم يحل في دحية، بل ظهر بصورته، وهذه قرينة على أنهم لم يريدوا بالحلول المعنى الحقيقي» (الدواني، ج٢، ص١٤٢-١٤٣). ووصفت السبئية عليًّا بأنه إله، وقالت: روح ربي في الجسد (الفِرَق، ص٢٢٥، ص٢٧٢). وقالت بتناسخ الجزء الإلهي في الأئمة بعد علي (الملل، ج٢، ص١١٧). وزعم الشريعي أن الله حل فيه وأن روح الله حلت في خمسة أشخاص: النبي وعلي وفاطمة والحسن والحسين، وبالتالي فهم آلهة (مقالات، ج١، ص٨٢–٨٤؛ الفِرَق، ص٢٥٥-٢٥٦). وقالت الخطابية بحلول روح الله في جعفر الصادق ثم في أبي الخطاب الأسدي. فقد حل الله في علي ثم في الحسن ثم في الحسين ثم في زين العابدين ثم في الباقر ثم في الصادق. وتوجه هؤلاء إلى مكة في زمن جعفر الصادق وكانوا يعبدونه. فلما سمع الصادق بذلك أبلغ به أبا الخطاب وهو رئيسهم، فزعم أن الله قد انفصل عن جعفر وحل فيه، وأنه هو أكمل من الله (الفِرَق، ص٢٥٧؛ اعتقادات، ص٥٨). ودعا ابن أبي العذافر (أبو العذافر) حلول روح الله فيه، وسمى نفسه روح القدس، ويخاطبه أتباعه بالرب والمولى ويصفونه بالقدرة على ما يشاء. وحين قتله طلب ثلاثة أيام مهلة تنزل فيها براءته من السماء والنقمة على أعدائه (الفِرَق، ص٢٦٤–٢٦٦). وتقول القرامطة والديلم بحلول اللاهوت في الناسوت على قول النصارى سواءً (التنبيه، ص٢١). وإن جزءًا إلهيًّا حل فيه واتحد بجسده (الملل، ج٢، ص٧٨). كما تقول بالحلول والتناسخ من الرافضة المختارية والسمعانية والجارودية كما تقول البيانية بإلهية أمير المؤمنين علي (التنبيه، ص٢٣).

[٥٧] ادَّعى بيان بن سمعان أن روح الله تناسخت في الأشياء والأئمة حتى صارت إلى أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية، ثم انتقلت إليه من خلال ابنه أبي هاشم (الفِرَق، ص٢٣٧، ص٤٠-٤١، ص٢٥٥–٢٧٢). وزعم عبد الله بن جعفر ذي الجناحين أن الأرواح تناسخت، وأن روح الله كانت في آدم ثم في شيث ثم دارت في الأنبياء والأئمة ثم في علي ثم في أولاده الثلاثة ثم في عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر، ثم تناسخت حتى صارت فيه (مقالات، ج١، ص٦٧، ص٩٥؛ الفِرَق، ص١٣، ص٢٤٦، ص٢٧٣). كما زعم عبد الله بن حرب أن روح أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية تحولت فيه بعد أن تناسخت روح الله في الأنبياء والأئمة (مقالات، ج١، ص٦٨، ص٩٤-٩٥؛ الفِرَق، ص٢٤٣). وزعم عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر بن أبي طالب أن روح الله تناسخت حتى وصلت

آخر الأئمة. تحل روح الله في آدم ثم في الأئمة من بعده حتى الإمام الأخير، قد يكون السابع أو الثاني عشر أو الغائب الذي يظهر في آخر الزمان.[٥٨] وانتساب الأئمة الآلهة إلى آدم أول الخلق يعطيهم أولوية في القِدَم. فالقِدَم أكثر تعبيرًا عن الإجلال والتعظيم من الحدوث، والسابق أكثر عراقةً من اللاحق، والآباء أكثر مدعاة إلى الاحترام من الأبناء على الأقل في النظرة المحافظة. وقد حدث نفس الشيء في تاريخ الأديان عندما ألحق بولص المسيح بآدم وألحق الصوفية مُحمدًا بآدم، وقص كتاب التوراة حياة موسى ابتداءً من آدم. وهذا إحساس وجداني أكثر منه حقيقة موضوعية ظهر في كل قيادات الجماعات المضطهدة التي نالت الشهادة، تعظيمًا وإجلالًا.

وقد تكون علاقة الأئمة بالإله علاقة توالد، ويكون الأئمة الآلهة أبناء الله، أبناء آلهة كالأب الإله.[٥٩] فعلاقة الأبوة والبنوة أفضل ما لدى الإنسان من تعبير عن الاتصال والاستمرار والقرب والاتحاد على ما هو معروف في تاريخ الأديان في المسيحية خاصة، وفي الدين المصري القديم والدين اليوناني عامة. فالمسيح وفرعون أبناء الله، وآلهة اليونان صدرت عن زيوس،

إليه وحلت فيه وادَّعى الإلهية والنبوة معًا (الملل، ج٢، ص٧٦–٧٧). كما زعمت الخطابية أن روح الله دارت في الأنبياء ثم انتهت إلى أبي الخطاب، وهم يقولون بتناسخ روح الإله دون أرواح الناس (الفِرَق، ص٢٧٣). كما ادعت المسلمية أن روح الله دارت في الأنبياء ثم انتهت إلى أبي مسلم (الفِرَق، ص٢٧٣). وزعمت الكيسانية أن روح الله كانت في أبي هاشم ثم انتقلت إلى بيان ومنهم من زعم أن تلك الروح انتقلت من أبي هاشم إلى عبد الله بن عمرو بن حرب، وادعت هذه الفِرَق إلهية عبد الله بن عمر (الفِرَق، ص٤٠–٤١). وزعمت الاثنا عشرية أن الروح القدس هو الله، كان في النبي ثم علي ثم في الحسن ثم في الحسين ثم في علي بن الحسين ثم في محمد بن علي ثم في جعفر بن محمد بن علي ثم في موسى بن جعفر ثم في علي بن موسى بن جعفر ثم في محمد بن علي بن موسى ثم في علي بن محمد بن علي بن موسى، ثم في الحسين بن علي بن محمد بن علي بن موسى، ثم في محمد بن الحسن بن الحسين بن علي بن محمد بن علي! وكلهم آلهة على التناسخ، والإله يدخل في الهياكل (مقالات، ج١، ص٨٢). وادعى بيان بن سمعان أنه قد انتقل إليه الجزء الإلهي بنوع من التناسخ، ولذلك استحق أن يكون إمامًا وخليفة، وذلك الجزء هو الذي استحق به آدم سجود الملائكة (الملل، ج٢، ص٧٩). كما زعم أن الله حل في علي وأولاده (اعتقادات، ص٧٥).

[٥٨] الإمام السابع عند الإسماعيلية، والثاني عشر عند الاثني عشرية. وادَّعى أبو مسلم أنه صار إلهًا بحلول روح الإله فيه، وأنه خير من جبريل وميكائيل وسائر الملائكة (الفِرَق، ص٢٥٧). كما ادعى النميري أن الله حل فيه (الفِرَق، ص٥٥٢).

[٥٩] قالت الخطابية بأن ولد الحسين أبناء الله وأحباؤه، وقالوا قبل ذلك في أنفسهم فهو آدم وهم ولده (مقالات، ج١، ص٢٧؛ الفِرَق، ص٢٥٥).

وهي صورة شعبية تدل على وجوب القرب بين الشخص المبجل المعظم وبين الله، فيصبح ابن الله وحبيبه. وكثيرًا ما يعظم الابن الأب ويندِه أو على أقل تقدير يكون مثله في العظمة، فيصير الابن إلهًا كالأب كما هو معروف في حالة المسيح وفرعون: فالمسيح إله، وفرعون إله.

وفي التأليه تتعدد الآلهة وتتعدد الأئمة، ويتفاضلون فيما بينهم. هناك إله أعظم من إله، وإمام أفضل من إله.[٦٠] صحيح أنهم كلهم يعيشون في مدينة الآلهة كآلهة الأولمب أو كمدينة الصوفية كأقطاب وأبدال تجمع بينهم علاقة الأبوة والبنوة، أي علاقة التوالد والأنساب، علاقة الأصل بالفرع ولكن ذلك يقتضي أيضًا ترتيب الأئمة الآلهة أو الآلهة الأئمة في سلم قُيِّم حسب قدرهم من العظمة والجلال. هناك الإله العظيم، وهناك الإله الأقل عظمة. هناك إله الآلهة، وهناك صغار الآلهة على ما هو معروف في تاريخ الأديان، خاصةً في الديانتين اليونانية والرومانية.

وقد يكون الحلول مجرد تشكُّل الروح في عديد من الصور وتقلُّبه عليها، وهو المعروف بعقيدة التناسخ.[٦١] إمَّا لأن الروح لا تُرى إلا في صورة حسية ولا تُرى مجردة بلا صورة، وإمَّا لتفسير تعدد الآلهة والأئمة وصدورهم من مصدر واحد، وردِّ التعدد إلى الوحدة. والتناسخ نوع من الخلود لأن الروح تبقى والأجساد تفنى، الروح واحدة تتوالى على أجسام كثيرة.[٦٢]

[٦٠] زعمت الخطابية أن أبا الخطاب أعظم من جعفر بن محمد، بل وأعظم من علي (مقالات، ج١، ص٧٧).

[٦١] هذه هي عقيدة التحول أو المسخ Métamorphose، وهو تصور المقنَّعية. فقد ادعى المقنَّع لنفسه الإلهية، تصور مرة للناس في صورة آدم، ثم في نوح، ثم في إبراهيم، حتى محمد، ثم في علي، ثم في أولاده، ثم في أبي مسلم، ثم في هشام بن الحكم، وينتقل في الصور لأن عباده لا يطيقون رؤيته في صورته التي هو عليها، ومن رآه احترق بنوره. وزعم أتباعه أنه هو الإله (الفِرَق، ص٢٥٧–٢٥٨). وزعم المقنَّع أنه إله مصور في كل زمان بصورة مخصوصة (الفِرَق، ص٢٢٦–٢٢٧). وزعمت البزيغية (الخطابية) أن جعفر بن محمد هو الله، وأنه لا يُرى بل تشبه للناس بهذه الصورة (مقالات، ج١، ص٧٨). ويروي الجاحظ عن الرافضة أنهم يقولون بأن الله ينتقل في الصورة، ويؤيدها الخياط، ويفندها ابن الراوندي (الانتصار، ص١٤٤–١٤٥).

[٦٢] ادعت المقنَّعية أتباع مقنَّع — وكان من أصحاب أبي مسلم صاحب الدعوة، ثم ادَّعى بعده النبوة وعظم أمره واجتمع عليه خلق كثير، ثم ادَّعى الألوهية، وقُتل عاقبة الأمر بالمبيضة بما وراء نهر جيحون — أن المقنع كان إلهًا وأنه مصور في كل زمان ومكان بصورة مخصوصة (اعتقادات، ص٧٩–٨٠؛ الفِرَق، ص٢٢٦–٢٢٧).

وهناك عدة فروق بين الحلول والتناسخ. منها أن الحلول يبدأ من روح المعبود ثم ينتقل في الإنسان ثم في إنسان آخر بالوراثة حتى آخر الأئمة. الإمام من حيث المبدأ وإنسان من حيث النهاية. فهو إله وإنسان معًا. أمَّا التناسخ فقد لا يبدأ من روح المعبود ضرورة، ويكون بحلول الروح أيًّا كانت سواء إلهية أم إنسانية في بدن آخر، وبالتالي فهو أقل درجة من الحلول. ولا يتم الحلول إلا في بدن إنساني في حين أن التناسخ قد يحدث في بدن الإنسان وجسم الحيوان. وإذا كان الحلول نوعًا من الفضل، فإن التناسخ نوع من العقاب إذا حل في بدن أو في جسم أقل درجة من البدن الأوَّل أو من الجسم الأوَّل. والحلول للروح في حين أن التناسخ للعقل. فالإنسان مكلف بالعقل قبل الرسالة وقبل الخلق. وفي الحلول إسقاط للتكاليف على الإطلاق في حين أن في التناسخ فرضًا للتكاليف على الإطلاق.[٦٣]

[٦٣] ومنهم الحلولية الحلمانية المنسوبة إلى أبي حلمان الدمشقي الذي زعم أن الإله يحل في كل صورة حسنة، وكان يسجد لكل صورة حسنة (الفِرَق، ص٢٢٦). والغلاة على أصنافهم كلهم متفقون على التناسخ والحلول. ولقد كان التناسخ مقالة لفرقة في كل أمة تلقوها من المجوس والمزدكية والهند البرهمية، ومن الفلاسفة والصابئة. ومذهبهم أن الله قائم بكل مكان، ناطق بكل لسان، ظهر بشخص من أشخاص البشر، وذلك معنى الحلول. وقد يكون الحلول بجزء وقد يكون بكل. أمَّا الحلول بجزء فهو كإشراق الشمس في كوة أو كإشراقها على البلورة، وأمَّا الحلول بالكل فهو كظهور ملك بشخص أو كشيطان بحيوان. ومراتب النسخ أربعة: النسخ والمسخ والفسخ والرسخ! (الملل، ج٢، ص١١٨). وأهل التناسخ في الفِرَق الإسلامية مثل البيانية والجناحية والخطابية والراوندية من الروافض والحلولية. وقد قالت كلها بتناسخ روح الإله في الأئمة (الفِرَق، ص٢٧٢). ومن مشبهة الشيعة من مال إلى مذهب الحلولية. وقال: يجوز أن يظهر الباري بصورة شخص كما كان جبريل ينزل في صورة أعرابي وقد تمثل لمريم بشرًا سويًّا (الملل، ج٢، ص١١). وقد قالت النصيرية والإسحاقية من غلاة الشيعة إن ظهور الروحاني بالجسد الجسماني أمر لا ينكره عاقل، إمَّا في جانب الخير كظهور جبريل ببعض الأشخاص أو في جانب الشر كظهور الشيطان بصورة إنسان أو ظهور الجن بصورة بشر. ظهر الله بصورة أشخاص، ولم يكن بعد الرسول شخص أفضل من علي وأولاده. فقد اختُص علي بتأييد من الله فيما يتعلق ببواطن الأمور، قتال المشركين للنبي والمنافقين لعلي. شبهه بعيسى ابن مريم: «لولا يقول الناس فيك ما قالوا في عيسى ابن مريم لقلت فيك مقالًا.» وربما أثبتوا أن له شركة في الرسالة «فيكم من يقاتل على تأويله كما قاتلت على تنزيله ألا وهو خاصف النعل.» فعلم التأويل وقتال المنافقين ومكالمة الجن وقلع باب خيبر كل ذلك بقوة روحانية. وكان موجودًا قبل الخلق «كُنَّا أظلة على يمين العرش، فسبحنا فسبحت الملائكة بتسبيحنا»، «أنا من أحمد كالضوء من الضوء»، لا فرق بين النورين إلا أن أحدهما أسبق. النصيرية أميل إلى تقرير الإلهية، والإسحاقية أميل إلى تقرير الشركة في النبوة (الملل، ج٢، ص١٣٩–١٤١؛ المواقف،

وفي عملية التأليه تظهر الأضداد. فلكل إله أو إمام ضد. والأضداد معروفة في تاريخ الأديان. هناك إله للنور وإله للظلمة، إله للخير وإله للشر، أهرمان وأرمزدا، خاصةً في الديانات المثنوية كالمانوية والمزدكية والزرادشتية. النبي ضده أبو بكر، وعلي ضده عمر، والحسن ضده عثمان، والحسين ضده معاوية، وفاطمة ضدها عمرو بن العاص.[٦٤] وقد لا تكون الأضداد بالضرورة مرذولة لأن بفضلها أمكن معرفة أضدادها الخيرة، فالنقيض هو الذي يوجد الموضوع ويظهره، والحقيقة لا تظهر إلا بنقيضها. والأضداد حقيقة إنسانية شخصها اللاهوت في عملية التأليه، ولكن أساسها الانفعالات. هناك المحبة والكراهية، الولاية والعداوة، التواضع والغرور، الأمل واليأس، الفرح والحزن إلى آخر ما هو معروف من تحليل الصوفية أو علماء النفس للانفعالات الإنسانية وتثبيتها بين النقيضين، سماها الصوفية أحوالًا وعلماء النفس انفعالات موجبة وسالبة. وقد تتحول هذه الأضداد من مستوى الانفعال إلى مستوى العقل، فتظهر ثنائيات الأخلاق المثالية بين الخير والشر، الفضيلة والرذيلة، الأنانية والغيرية أو ثنائيات التشريع المثالي من حلال أو حرام، وإيمان وكفر، وثواب وعقاب، وأمر ونهي. وقد تتشخص الأضداد في التشبيه فيما يتعلق بالأخرويات من جنة ونار، وملاك وشيطان، ونور وظلمة، ويمين ويسار، وحلو ومر، وإشباع وحرمان.

وكثيرًا ما تساعد العامة على التأليه. فالعامة بتكوينها النفسي البدائي، وضعفها العقلي الثقافي تحتاج إلى وظيفة جماعية أو إلى فرد تصب عليه انفعالاتها وعواطفها، ترى فيه المحقق لأمانيها والملبي لرغباتها، والمدافع عنها في ساعة الخطر؛ لذلك تحتاج المجتمعات البدائية أو المتخلفة للزعامة، وتأليه الأفراد، وعبادة الأشخاص بخلاف الجماعة الواعية التي إن ادَّعى فيها أحد الأشخاص الألوهيات لأخمدت الدعوة في مهدها لمعارضة الجماعة لها. فألوهية الأشخاص لا تسري في الجماعة الواعية. وقد تستعمل الخرافة والخزعبلات ووسائل السحر المختلفة لإيهام العامة بألوهية الأشخاص كما هو معروف من وظيفة

ص٧٤؛ اعتقادات فِرَق، ص٦١). ويُقال إن الحلول مذهب الرافضة والتناسخ بهذا المعنى مذهب القدرية كما يرويه بعض الخصوم للتشنيع عليهم.

[٦٤] زعمت الشريعية (من غلاة الشيعة) أن الله حل في خمسة أشخاص: النبي، وعلي، والحسن، والحسين، وفاطمة، وهم آلهة لها أضداد خمسة: أبو بكر، وعمر، وعثمان، ومعاوية، وعمرو بن العاص (مقالات، ج١، ص٨٢–٨٤؛ الفِرَق، ص٢٥٤).

السحر في الديانات البدائية.[٦٥] فإذا وعت الجماعة اكتشفت كذب الإمام ولكن ألَّهت غيره، وذلك لاستمرار وظيفة التأليه في شعور الجماعة.[٦٦] فإذا ما وعت الجماعة فإنها قد تتبرأ من الإمام. فبالرغم من تسلسل الأئمة من نفس المصدر وارتباطهم بنفس الروح وتعبيرهم عن نفس الحقيقة قد تظهر العداوة بينهم، فيُكفِّر بعضهم بعضًا على لسانهم أو على لسان جماعتهم مما يدل على أن ظروفًا اجتماعيةً أخرى أقوى كانت مدعاة للتفرقة بينهم استطاعت أن تحتوي الظروف الاجتماعية الأولى التي كانت سببًا في نشأة التأليه.[٦٧]

(٣-٢) الحلول في الصوفية

وقد يكون الحلول جماليًّا خالصًا كما هو الحال في حلول الصوفية. وهنا يظهر ارتباط الألوهية بالجمال كما هو معروف في علم الجمال الديني وفي الحركات الرومانسية وفي الشعر الصوفي. جمال الطبيعة تجربة دينية، «فالله» جميل يحب الجمال، كما عبر عن ذلك الصوفية أصدق تعبير. ولا يمكن الرد على ذلك بعدم جواز حلول الجوهر في الأعراض، فالتجربة الصوفية الجمالية ليست تجربة عقلية منطقية.[٦٨] وقد يكون الحلول نفسيًّا خالصًا نتيجة لإحساس الفرد بالرسالة ووهب حياته لها والتزامه بمبادئها حتى ليشعر أنه قد اتحد بالغاية فيقول الوطني «أنا مصر» أو الفنان «أنا الفن» أو الشاعر «أنا الشعر»

---

[٦٥] لما ادَّعى المقنَّع لنفسه الإلهية وهزمه المهدي، أحرق المقنَّع نفسه في تنور أذاب فيه النحاس مع القطران حتى ذاب فيه. ولما لم يجدوا جثته ولا رمادًا زعم أصحابه أنه صعد إلى السماء (الفِرَق، ص٢٥٧).

[٦٦] زعم فريق من الكيسانية أن أبا هاشم نصب عبد الله بن عمر بن حرب إمامًا، وتحولت روح أبي هاشم فيه، ثم وقفا على كذبه ونصبوا عبد الله بن معاوية إمامًا (مقالات، ج١، ص٩٥؛ الفِرَق، ص١٣).

[٦٧] خالفت المفضلية في البراءة من أبي الخطاب لأن جعفرًا أظهر البراءة منه (مقالات، ج١، ص٧٨).

[٦٨] كان إذا الصوفية رأوا شيئًا يستحسنونه قالوا: لعل الله حالٌّ فيه (مقالات، ج١، ص٨٠-٨١، ص٣١٩). وادَّعى أبو حلمان الدمشقي (السلمانية) أن الإله يحل في كل صورة حسنة، وكان يسجد لكل صورة حسنة لأن الله قد حل فيها، ويستدل على ذلك بآية: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾. لذلك خر الملائكة ساجدين لآدم لحلول الله فيه، ويستلزم ذلك السجود لكل إنسان وإن كان قبيح الصورة. والسجود لكل أصحاب الصور الحسنة بما فيها الغرس الرائع، والشجرة المثمرة، وذوات الصور الحسنة من الطيور والبهائم، ولهب النار ذي الصورة الرائعة (الفِرَق، ص٢٥٩-٢٦٠؛ أصول الدِّين، ص٧٧-٧٨).

أو الصوفي «أنا الحق».[69] وذلك يتم عن طريق الإخلاص التام والتطهر المطلق والتضحية حتى تظهر شفافية النفس ويسقط بينها وبين موضوعها أي حجاب.[70] والطريق إلى ذلك محبة الله وإسقاط الشرائع؛ لذلك سمى الصوفية «أهل الإباحة» كرد فعل على كراهية العالم وظلم قوانين البشر ونفاق الشعائر والعبادات المظهرية. وفي حقيقة الأمر قد يؤدي الإحساس بالعجز وحده دون الإحساس بالاضطهاد إلى عملية التأليه كما حدث في التصوف الذي نشأ في ظروف مشابهة تقريبًا لنشأة التشيع، مما يجعل البعض يوحد بين التشيع والتصوف. كلاهما انتهى إلى أن يصبح حركة مقاومة سلبية ضد النظام القائم وانقلابًا روحيًّا فرديًّا إلى الداخل بعد أن استعصى مقاومة الخارج بالفعل، بعد أن استُشهد أئمة

---

[69] يرى الحلاج أن من هذَّب نفسه في الطاعة وصبر على اللذات والشهوات وارتقى إلى مقام المقربين، ثم لا يزال يصعد ويرتقي حتى يصفو عن البشرية، فإن لم يبقَ من البشرية حظ حل فيه روح الإله الذي حل في عيسى. وكان يكتب «من الهو هو رب الأرباب المتصور في كل صوره إلى عبده فلان»، ويرد عليه: «يا ذا الذات في منتهى غاية الشهوات نشهد أنك المتصور في كل زمان بصورة، وفي زماننا هذا بصورة الحسين ابن منصور، ونحن نستجيرك، ونرجو رحمتك يا علام الغيوب» (الفِرَق، ص٢٦٠–٢٦٣). وقال الحلاج في نفس المعنى:

رق الزجاج وراقت الخمر وتشابها فتشاكل الأمر
فكأنه خمر ولا قدح وكأنني قدح ولا خمر

ويذكر أيضًا:

أنا أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان حللنا بدنا
فإذا أبصرتني أبصرته وإذا أبصرته أبصرتنا

ونُقل عن أبي يزيد البسطامي قوله: «سبحاني ما أعظم شاني». ويرى الإيجي أن كلام الصوفية مخبط بين الحلول والاتحاد (المواقف، ص٢٧٤-٢٧٥؛ غاية المرام، ص١٧٩؛ المحصل، ص٣١٢-٣١٣؛ معالم أصول الدِّين، ص١١٣؛ التلخيص، ص١١٣؛ أصول الدِّين، ص٧٢؛ طوالع الأنوار، ص١٥٨؛ العضدية، ج٢، ص١٣٩؛ الدواني، ج٢، ص١٣٩–١٤٢؛ التحقيق التام، ص٨٩).

[70] أنكر جهم أن يكون بينه وبين الله حجاب. وقال أتباعه (الحلاج) إنه ليس بين الله وبين خلقه حجاب ولا خلل، لا يتخلص منه خلقه ولا يتخلص الخلق منه إلا أن يفنيهم أجمع فلا يبقى من خلقه شيء، وهو مع الآخرين في آخر خلق ممتزج به، فإذا مات خلقه تخلص منهم، وتخلصوا منه، لا يخلو شيء من خلقه ولا يخلو هو منهم (التنبيه والرد، ص١١٢).

آل البيت كما استُشهد كبار الصحابة في مقاومة الظلم والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. التشيع حركة مقاومة شيعية والتصوف حركة مقاومة سنية. فكل من الإمام والصوفي لديه إحساس بالرسالة والدعوة لتحقيق الوعي من جديد كنظام مثالي للعالم بعد أن ضاعت فيه الرسالة، وأصبح العالم مسيَّرًا بطبيعة أحادية الطرف. فالصوفي هو الإنسان الذين ما زالت الرسالة ظاهرة فيه وإن انحسرت عن العالم وضاعت من مجتمعه، وهو نفس الإحساس الذي لدى الإمام. وعند الصوفي إحساس بالعجز أمام القوى المادية وأنظمة الحكم. ونظرًا لغياب أية محاولة لتحقيق الرسالة علميًّا بمعنى تكوين حزب أو جماعة سرية لمناهضة هذه القوى المادية ونظم الحكم القائمة وتجنيد الجماهير من أجل تمثل الأفكار الجديدة والعمل على تحقيقها اقتصر جهد الصوفي على الدعوة الفردية لبعض الأفراد وتكوين جماعات صغيرة منعزلة تقتصر على التربية الروحية، وتحول الدعوة شيئًا فشيئًا من دعوة عامة إلى دعوة خاصة ومن دعوة سياسية إلى دعوة أخلاقية، ومن العمل في العالم إلى الخروج منه. وهو ما حدث للتشيع أيضًا من انغلاقه على نفسه، وتكوين جماعات سرية تعبر عن نفسها في التأويلات الباطنية والإغراق في الروحانيات. ولما كان الإحساس بالرسالة قويًّا، يزداد يومًا بعد يوم بفضل التربية، ولما كان الإحساس أيضًا بالعجز قويًّا يزداد يومًا بعد يوم بفضل العزلة، تحولت الطاقة الإنسانية لها إلى أعلى وليس إلى الأمام، فصعدت الروح إلى أعلى بدل أن تسير في التاريخ إلى الأمام، فيشعر الصوفي أنه قد اتحد بغايته القصوى وأن رسالته قد تحققت بالفعل، في حين أن هذا التحقق قد حدث بطرقة منحرفة، إذ إنها تتحقق في الخيال وفي الشعور وليس في الواقع وفي العالم الخارجي، وهو وقوع في النرجسية الخالصة كنوع من الاكتفاء الذاتي والرضا عن النفس. كما أنها تتحقق بطريقة فردية في شخص الصوفي وليس على نحو جماعي في التاريخ، في جماعة وفي حركة تاريخية عامة. وهي تحقق إلى أعلى وليس إلى الأمام، فقد أصبحت الغاية متعالية وليست غاية في التاريخ، وما أسهل من تحقيق الفكر الطوباوي في الأذهان.

(٣-٣) الاتحاد عند النصارى

ومع رفض الحلول يُرفض الجوهر ومعه أقانيم النصارى بعد رفض الثنوية وذكر الأوصاف والصفات.[٧١] ثم يُفصل التنزيه عن الاتحاد والحلول بعد إثبات القِدَم والبقاء والوجود

[٧١] التمهيد، ص٧٨–٩٦. يُعتبَر الباقلاني المتكلم الذي فصَّل هذا الباب وجعله لب التوحيد.

والشيء ونفي الجسم والجوهر والتنزيه عن المكان والجهة والحيز.[٧٢] كما يظهر نفي الحلول بعد نفي الجسمية وإثبات مخالفة ماهية الذات وعدم مشاركتها للذوات الأخرى ونفي تركيبها.[٧٣] ويُنفى الحلول كرابع وصف بعد نفي الجسمية، ونفي الجوهر، ونفي المكان بعد دخول الوجود في دليل الحدوث والإمكان.[٧٤] ويُنفى الاتحاد كسادس وصف بعد نفي الجسمية ونفي الجوهر ونفي المكان ونفي الحلول ونفي قيام الحوادث به.[٧٥] وقد يُنفى الاتحاد والحلول كثالث صفة بعد نفي المشاركة والجسمية.[٧٦] وقد ينفي الحلول بعد نفي الشبه والشرك بعد صفات المعاني السبع وقبلها بعد إثبات القِدَم والوجود، ثم يُنفى الاتحاد بعد نفي القيام بالحوادث.[٧٧] وقد يظهر نفي الاتحاد والحلول على أنه خامس وصف في التنزيه بعد نفي الجهة مع المكان ونفي الجسمية ونفي الجوهر مع العرض ونفي الزمان.[٧٨] وقد يُنفى الجوهر ويُرد على النصارى بعد مبدأ التوحيد بإثبات الوحدانية ثم نفي الجسمية ونفي الجهات والمحاذيات.[٧٩] وفي المؤلفات المتأخرة يقل الهجوم على الحلول والاتحاد، فالنصرانية لم تعد خطرًا، والتصوف تحول إلى أخلاق سلبية دون نظريات ميتافيزيقية صريحة كما كان الحال من قبل مع أنه كان من الموضوعات البارزة في المؤلفات الأولى لدرجة أنه كاد أن يصبح موضوعًا مستقلًّا في التوحيد.

وبالرغم من أن الحلول عند أئمة الشيعة والصوفية والاتحاد عند النصارى إلا أنهما يوضعان معًا في نطاق واحد وبمعنى واحد تقريبًا، خاصةً فيما يتعلق بالصوفية الذين

---

[٧٢] المسائل، ص٣٥٦-٣٥٧، ص٣٥٧–٣٥٩.

[٧٣] المحصل، ص١١٢، ص١١٢-١١٣.

[٧٤] معالم أصول الدِّين، ص٣٣-٣٤.

[٧٥] معالم أصول الدِّين، ص٣٦.

[٧٦] طوالع الأنوار، ص١٥٨؛ الخريدة، ص٢٨.

[٧٧] العضدية، ج٢، ص١٣٩، ص١٥٣.

[٧٨] المواقف، ص٢٧٤–٢٧٥.

[٧٩] الشامل، ص٥٧٠–٦٠٩. وقد يدخل الكلام على النصارى (النساطرة واليعاقبة) في الوحدانية لا في مخالفة الحوادث، «والسبب أنهم رأوا معجزات عيسى فلجئوا إلى القول بالاتحاد وحلول اللاهوت لتفسير القوى الخارقة»، أي أن عملية التأليه رد فعل على المعجزات وإثبات نوع من «السوبر مان» فاعلًا لها (شرح الأصول الخمسة، ص٢٩١–٢٩٨). ويربط الظواهري بين الوجود والعلم والحياة عند المتكلمين وبين الأب والابن والروح القدس، كما يربط بين الجوهر القائم بالنفس وبين الأقنوم كصفة (التحقيق التام، ص٨٧–٨٨).

يصعب لديهم التمييز بين الحلول والاتحاد. ويرد على الاتحاد والحلول معًا بأدلة عقلية منطقية تسترجع من جديد دليل الحدوث ومباحث الجوهر والأعراض وأدلة إثبات القديم واستحالة الحدوث على الله، وإثبات البقاء واستحالة العدم. يستحيل الحلول لأن القديم لا يحل في الحادث (حلول الذات) كما يستحيل حلول الصفات لأنها قائمة بالذات.[٨٠] ينافي الحلول واجب الوجود وصفاته مثل القِدَم والبقاء والمخالفة للحوادث والقيام بالنفس والوحدانية. كما أن الصورة ليست فكرة، والتشبيه ليس تصورًا. وكل تقريب لمعنى في النفس، وهو معنى الاتصال والفاعلية والتوحيد لا يكون جوهرًا. أمَّا تشعيب طرق الاتحاد ومعاني الاتحاد، فهي أدخل في علم تاريخ الأديان المقارن الذي أصبح فرعًا من علم أصول الدِّين.[٨١]

وقد يُقال إن النظرة الحلولية كانت باستمرار حركة تقدم في التاريخ أدت إلى ثورات شعوب وحركات نهضة، واستعادت فعالية الله، وأنهت عزلة العالم وسكونه. وهذا صحيح. ولكن هناك فرق بين حلول الإله أو روحه في الأئمة أو الصوفية وبين الحلول العام للفكر

[٨٠] هذه هي حجج الرازي (معالم أصول الدِّين، ص٣٦؛ المسائل، ص٣٦؛ المحصل، ص١١٢؛ العضدية، ج٢، ص١٥٣).

[٨١] يعرض الدواني شارح العقائد العضدية ثلاث طرق للاتحاد، وكلها تستحيل على الله: (أ) أن يصير الشيء بعينه شيئًا آخر من غير أن يزول عنه شيء أو أن ينضم إليه شيء (الزيت والماء). (ب) أن ينضم إليه شيء فيحصل منهما حقيقة واحدة (الخمر والماء). (جـ) أن يصير الشيء شيئًا آخر بطريق الاستحالة في الجوهر أو في العرض (صار الماء هواء). ويعتمد الباقلاني على الحجج النقلية من الإنجيل مستشهدًا بكتاب النصارى. ويبرز المعاني المختلفة للاتحاد مثلًا: (أ) الكلمة هي الابن حلت في جسد المسيح. (ب) الاتحاد اختلاط وامتزاج (اليعاقبة). (جـ) كلمة الله انقلبت لحمًا ودمًا بالاتحاد (اليعقوبية). (د) اتحاد الكلمة بالناسوت اختلاط وامتزاج كاختلاط الماء وامتزاجه بالخمر واللبن. (هـ) اتخاذ الكلمة الناسوت لها هيكلًا ومحلًّا، وتدبير الأشياء وظهورها فيه وذلك بعدة معانٍ: (١) أنها حلت فيه ومازجته واختلطت به اختلاط الخمر واللبن بالماء. (٢) على سبيل ظهور صورة الإنسان في المرآة من غير حلول الصورة فيها وكظهور نقش الخاتم في الشمع والطين. (٣) حلت فيه من غير مماسة ولا ممازجة ولا مخالطة كما أن الله حل في السماء أو أن الجوهر حل في النفس. (و) أن الاثنين صارا واحدًا وصارت الكثرة قلة (الملكية الروم) (التمهيد، ص٨٦–٩٦). وقد قال بالاتحاد من القدماء فرفوريوس، الاتحاد عن طريق عقل الشيء، أي اتحاد الذات بالموضوع (الإرشاد، ص٤٨–٥١). ويُحال في ذلك إلى النوبختي في «الآراء والديانات» مما يدل على أن الموضوع كله قد تحول إلى علم تاريخ الأديان أو مقارنة الأديان ابتداءً من نقد العقائد ونقد الفكر الديني.

في التاريخ. فحلول الأئمة حلول شيئي، حلول شيء في شيء، في حين أن الحلول العام في التاريخ حلول معنوي، وأقرب إلى الصورة الفنية منها إلى الاتحاد الفعلي للروح في المادة. حلول الأئمة حلول حقيقي في حين أن الحلول العام في التاريخ حلول مجازي لا يعني أكثر من توجيه الفكر للتاريخ، وفاعلية الروح في الطبيعة. فالفكر لا وجود له إلا بفعل التوجيه والروح لا وجود لها إلا في فاعليتها. حلول الأئمة حلول فردي شخصي، حلول فرد في فرد أو شخص في شخص، في حين أن الحلول العام في التاريخ حلول عام، وتوجيه عام للفكر لمجرى التاريخ، وأنظمة لحكم، وأبنية المجتمعات، وعلاقات الأفراد بما في ذلك بناء الأفراد. حلول الأئمة حلول أسطوري يتم في شعور الأئمة بالخيال، في حين أن الحلول العام في التاريخ حلول ملحمي، عملي علمي، يتم في التاريخ بفعل الجماهير. فهو ليس مجرد افتراض حلول نظري، بل تحقيق الحلول العملي بالفعل. حلول الأئمة عجز عن تغيير الواقع، ورغبةً في الحصول على نصر بأي ثمن، وعلى أي نحو، في حين أن الحلول العام في التاريخ تعبير عن قدرة الجماهير على التغيير والحركة، وليس تعويضًا عن عجز أو رد فعل على هزيمة. فهو ليس عكوفًا على الذات، بل انفتاح للذات على الخارج والاتحاد به. وبهذا المعنى قد يؤدي التنزيه من خلال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر نفس الدور الذي يقوم به الحلول في تثوير الجماهير وفي تحقيق الثورات في التاريخ.

(٤) التجسيم

والحقيقة أن تأليه الأئمة والصوفية والحلول والاتحاد عند النصارى، وكذلك التجسيم، كل ذلك استطراد للوصف الرابع، وهو المخالفة للحوادث، الذي يبدأ بنفي هذه النظريات التي امتلأت بها كتب الفِرَق، وإن لم تذكر بهذا التفصيل في كتب العقائد.

ويظهر هذا الوصف في أول إحصاء لأوصاف الذات في عشر على أنه نفي الجوهر، كرابع صفة بعد الوجود والقِدَم والبقاء،[٨٢] أو كخامس صفة بعد إثبات القِدَم والبقاء والوجود ونفي الجسم.[٨٣] كما يظهر نفي الجوهر على أنه ثاني وصف بعد نفي الجسم بعد أوصاف الوجود في دليلي الإحداث والإمكان.[٨٤] كما يظهر نفي الجوهر بعد إثبات الوحدانية والقِدَم

[٨٢] الاقتصاد، ص٢٣–٢٤.

[٨٣] المسائل، ص٣٥١–٣٥٢.

[٨٤] معالم أصول الدِّين، ص٣١.

ثم ظهور الصفات السبع ثم نفي العرض والجسم.[٨٥] ويُنفى الجوهر على أنه ثالث نفي في التنزيه بعد الجهة والمكان والجسم، وتُنفى الجسمية في معرض الجدل حول الذات.[٨٦] وفي أحد الإحصاءات للأوصاف يظهر نفي الجسمية على أنه خامس وصف للذات بعد الوجود والقِدَم والبقاء ونفي الجوهر.[٨٧] وقد ينتفي الجسم في معرض نفي التشبيه.[٨٨] ويبدو نفي الجسم كرابع وصف بعد إثبات القِدَم والبقاء والوجود مرتين ضد الباطنية والفلاسفة.[٨٩] ويُنفى الجسم بعد إثبات صفة الوحدانية والقِدَم وظهور الصفات السبع ونفي العرض.[٩٠] ويُنفى الجوهر والعرض والجسم بعد نفي الاتحاد والحلول وقيام الحوادث بالذات بعد نفي الشبه والشريك، والكل بعد صفات المعاني السبع التي ظهرت بعد القِدَم والوجود.[٩١] كما يُنفى التحيز بعد إثبات أن ماهية الذات مخالفة لسائر الذوات وغير مشتركة وأنها مركبة رفضًا للجسمية.[٩٢] وتُنفى الجسمية كأول وصف للذات بعد إدخال الوجود في دليل الحدوث والإمكان.[٩٣] وتُنفى الجسمية والجهة كثاني وصف في التنزيهات بعد نفي المشاركة في الذات أو الوجود. فنفي الجسمية هو في نفس الوقت نفي للجهة.[٩٤] ويُنفى الجسم على أنه ثاني وصف في التنزيهات بعد نفي الجهة والمكان.[٩٥] ويُنفى الجسم كرابع وصف للذات بعد إثبات الوجود والقِدَم ونفي الحاجة،[٩٦] أو بعد إثبات الوجود والقِدَم فقط.[٩٧] وقد يُنفى الجسم مع رفض الثنوية والجوهر والرد على إنكار النبوة وإثباتها والرد على إنكار النسخ

---

[٨٥] المواقف، ص٢٧٣–٢٧٤؛ النسفية، ص٦٢.

[٨٦] الانتصار، ص١٠٧–١٠٨.

[٨٧] أساس التقديس، ص١٥–٣٢، ص٧٧–٧٩.

[٨٨] الاقتصاد، ص٢٤.

[٨٩] المسائل، ص٣٤٩–٣٥١.

[٩٠] النسفية، ص٦٢.

[٩١] العضدية، ج٢، ص١٦٢.

[٩٢] المحصل، ص٢٩–٣٠.

[٩٣] معالم أصول الدِّين، ص٢٩–٣٠.

[٩٤] طوالع الأنوار، ص١٥٧.

[٩٥] المواقف، ص٢٧٣–٢٧٥.

[٩٦] شرح الأصول الخمسة، ص٢١٦–٢٣٠.

[٩٧] المحيط، ص١٩٨–٢٠٢.

وإثباته.[٩٨] وتظهر لأول مرة صفة نفي الحد والنهاية على الصانع ضد الحسم الطبيعي ثم يُنفى الحد في صفة لا محدود بعد إثبات الوحدانية والقِدَم وظهور الصفات السبع ثم نفي العرض والجسم والجوهر.[٩٩] وقد يظهر نفي التبعيض والتجزيء والحد والنهاية حتى بعد نهاية موضوعات التوحيد وظهور موضوعات العدل.[١٠٠]

ويلحق بنفي الجوهر نفي العرض لما كانت الجواهر لا تتعرى عن الأعراض، ولما كانت الأعراض لا توجد إلا في الجواهر. ويبدو نفي العرض على أنه ثالث وصف لله بعد الوحدانية والقديم، وبعد ظهور الصفات السبع بعد القديم وقبل نفي العرض.[١٠١] كما يذكر استحالة كونه عرضًا في معرض نفي الجهات والمحاذيات بعد بدء التوحيد بإثبات الوحدانية ونفي الجسم.[١٠٢] ويظهر نفي العرض مع نفي الجوهر والجسم والجهة بعد نفي الشبه والشرك (الحلول والاتحاد)، والكل بعد صفات المعاني السبع التي ظهرت بعد إثبات القِدَم والوجود.[١٠٣] ونفي الجسم.[١٠٤] وفي أول إحصاء لأوصاف الذات في عشرة يظهر نفي العرض على أنه سادس وصف بعد الوجود والقِدَم والبقاء ونفي الجوهر ونفي الجسم. ويظهر نفي العرض على أنه خامس وصف بعد إثبات الوجود والقديم ونفي الحاجة ونفي العرض.[١٠٥]

وقد تتخصص الصفة أكثر من الجسم. فكما أنه ليس جسمًا، فإنه أيضًا ليس بدنًا أي جسمًا حيًّا من لحم ودم؛ لأن البدن موضوع للفناء، و«الله» أعظم من كل البناء الإنساني وأجلُّ منه ولا يوصف بالصورة أو الأعضاء وليس فيه تركيب أو تحيز وكل أمارات الحدوث، وليس محدودًا أو له نهاية، ولا يعد ولا يحصى لأنه خال من أية كميات متصلة أو مقادير منفصلة. وليس متبعضًا ولا متجزئًا وليس متناهيًا.[١٠٦] ولما لم يكن جسمًا فإنه لا يكون

[٩٨] التمهيد، ص١٤٧–١٥٢؛ أصول الدِّين، ص٧٣.

[٩٩] النسفية، ص٦٣.

[١٠٠] العضدية، ج٢، ص٢١٧.

[١٠١] النسفية، ص٦١.

[١٠٢] الشامل، ص٥٤٢–٥٤٣.

[١٠٣] العضدية، ج٢، ص١٦٢.

[١٠٤] المواقف، ص٢٧٣.

[١٠٥] الاقتصاد، ص٢٤–٢٥؛ شرح الأصول الخمسة، ص٢٣١–٢٣٢؛ المحيط، ص٢٠٢–٢٠٨.

[١٠٦] مقالات، ج١، ص٢١٦؛ الانتصار، ص٢٠٧؛ الفِرَق، ص٣٣٢–٣٣٣؛ النسفية، ص٦٢–٦٣؛ التفتازاني، ص٦٢–٦٣؛ العضدية، ج٢، ص١٦٢؛ الدواني، ج٢، ص١٦٢؛ التحقيق التام، ص٨٤؛ أصول الدِّين، ص٧٠٦.

مدركًا بالحواس، فلا يكون حارًّا أو رطبًا أو يابسًا أو طريًّا لأنه ليس جسمًا تحول إلى جسم أو إلى الشعور أو مادة مصمتة تحولت إلى مادة حية في الشعور الخالص.[١٠٧] وهو غير محدود لا متناهٍ، فالتحدد والتناهي من صفات النقص ولا يتصل بالمحدود المتناهي. وهنا يبدو أن التنزيه هو الجامع لكل الاتجاهات: التأليه والحلول والاتحاد والتجسيم والتشبيه.[١٠٨] التنزيه هنا يتعدى الحدود ويرفض التقسيم، ويكسر القيود، ويتحرر من كل قيد. يقوم الشعور فيه بعملية التحرر هذه عن طريق التعالي المستمر.[١٠٩] وليس المهم في كل ذلك هو الحجج العقلية التي تكرر أدلة الحدوث، بل المهم هو الانتهاء إلى نقطة اتفاق وهي رفض التجسيم والتشبيه على أنها مواقف يرفضها الشعور ويقف منها موقف السلب.

(٤-١) البدن

إذا قل التأليه درجة، وإذا غاب الشخص التاريخي الذي يُستخدم كنقطة بداية للتأليه أو كمشجب تعلق عليه العواطف والانفعالات الإنسانية، حدث التجسيم، أي تصوير الله في صورة بدن أو جسم أو شيء، لا بدنًا بعينه، بدن علي أو أبدان بنيه أو بدن الإمام، بل أي بدن يكفي أنه بدن الإنسان، فالله لا يمكن تصويره إلا على صورة إنسان، أي إنسان، الإنسان العام دون أي تعيين للأطراف. وهنا لا يكون الحديث عن الإمام بالذات، بل عن أي بدن. وقد يكون إنسانًا بلا جسم، تكفي صورة الإنسان.[١١٠] فلا يحتم القول بالبدن القول بالتجسيم، فقد يحدث التشبيه دون التجسيم، حينئذٍ يكون المعبود إنسانًا دون تعيين أو

---

[١٠٧] مقالات، ج١، ص٢١٦.

[١٠٨] مثلًا عند بعض الروافض أنه ليس بجسم ولا بصورة ولا يشبه الأشياء ولا يتحرك ولا يسكن ولا يماس (مقالات، ج١، ص١٠٥). وعند زهير الأثري أنه ليس بجسم ولا محدود ولا يجوز عليه الحلول والمماسة (مقالات، ج١، ص٣٢٦). وعند المعتزلة لا تحيط به الأقطار، ولا يحول ولا يزول ولا يتغير ولا ينتقل. وعند أبي الهذيل أنه ليس بجسم ولا بذي صورة ولا حد (الانتصار، ص٥، ص٨؛ مقالات، ج١، ص٣٢٦).

[١٠٩] مقالات، ج١، ص٢١٦؛ الفِرَق، ص٢٣٣؛ الانتصار، ص١٠٧.

[١١٠] هذا هو رأي بعض الروافض وإحدى الروايات عن هشام ابن سالم الجواليقي (مقالات، ج١، ص١٠، ص٢٥٩). وعند شيطان الطاق الله ليس جسمًا على صورة إنسان (الفِرَق، ص٢١٦). وفرقته النعمانية (أصحاب محمد بن النعمان أبي جعفر الأحول الملقب بشيطان الطاق والشيعة تقول مؤمن الطاق) وافقت هشام بن الحكم أن الله على صورة إنسان دون أن يكون له جسم، وقد ورد في الخبر أن

تجسيم، يكون «الله» على صورة إنسان دون أن يكون له لحم ودم. الإنسان هنا هو الإنسان من حيث هو إنسان، الإنسان الأنطولوجي الخالص. وقد يظهر التجسيم في صورة المجوف والمصمت. فالمصمت صورة للملاء والرزانة والثقل والعظمة كالجبل وكرة الحديد، وهي إحدى الصور الدينية «الله الصمد»، والأجوف صورة للخلاء والشفافية والخفة والطهارة والعلو والصعود، وهو تجسيم للتنزيه أو تنزيه للتجسيم، صورة إنسانية خالصة. الجزء الأسفل محل للشهوات والغرائز، والجزء الأعلى مجوف محل للحكمة والمعارف العقلية، سواء كان البدن حيًّا أم ميِّتًا، له أعضاء أم ليس له أعضاء.[١١١]

ولكن الغالب أن الجسم بدن، ذو أعضاء، أطراف وحواس مثل أطراف وحواس الإنسان، مثل اليد والرجل والأنف والأذن والعين والفم. وقد يزيد البعض كل شيء إلا اللحية والفرج.[١١٢] «الله» بدت له أطراف ووجه وعينان ويدان ورجلان وجوارح وأعضاء، وله حواس خمس.[١١٣] وتتفاضل أجزاء البدن، فالوجه أفضل ما في البدن، وإذا هلك البدن

الله خلق آدم على صورته وعلى صورة الرحمن ولا بد من تصديق الخبر (الملل، ج٢، ص١٣٧؛ مقالات، ج١، ص٢٥٨–٢٥٩). ويشكك الجويني في صحة الحديث بأنه غير مروي في الصحاح وسبب نقله ما روى أن رجلًا كان يلطم عبدًا له حسن الوجه فنهاه الرسول وقال: «إن الله …» والهاء راجعة على العبد المنهي عن ضربه أو إلى آدم نفسه (الإرشاد، ص١٦٣–١٦٤). أمَّا ابن حزم والبغدادي فإنها يُؤوِّلان الحديث وكذلك آية ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ بأن ذلك لا يعني أن الله على صورة إنسان، بل أن الله خلق الإنسان في أحسن صورة وهداه، أو تحولًا في الأرحام وتطورًا حتى أخرجه (أصول الدِّين، ص٧٥–٧٦؛ الفصل، ج٢، ص٤٩). أمَّا الرازي فإنه يرد القول بتأليه الإنسان إلى الأثر اليهودي، فقد كان أكثر اليهود مشبهة تعلم منهم الرافضة مثل بيان بن سمعان وأبو هشام بن الحكم وهشام بن سالم ويونس بن عبد الرحمن القمي، وأبو جعفر الأحول (شيطان الطاق) (اعتقادات فرق، ص٦٣–٦٤).

[١١١] يرى هشام بن سالم الجواليقي أن معبوده على صورة إنسان، وأن نصفه الأعلى مجوف ونصفه الأسفل مصمت (الملل، ج٢، ص١٣٥؛ الفِرَق، ص٢٥٧). كما يرى داود الجواربي ومقاتل بن سليمان معبودهما جثة له أعضاء وجوارح ولكنه مصمت (مقالات، ج١، ص٧٢، ص١٢٤، ص٢١٤، ص٢٥٨–٢٥٩؛ أصول الدِّين، ص٧٤–٧٥). وعند داود الجواربي ومقاتل بن سليمان الله جسم، جثة على صورة إنسان (الملل، ج٢، ص٦–٧).

[١١٢] يُحكى عن داود الجواربي ونعيم بن عماد المصري وغيرهما من أصحاب الحديث أنه تعالى ذو صورة وأعضاء. ويُحكى عن داود أنه قال: أعفوني عن الفرج واللحية واسألوني عما وراء ذلك، فإن في الأخبار ما يثبت ذلك (الملل، ج٢، ص١٣٧؛ اعتقادات فرق، ص٦٥–٦٦؛ الفِرَق، ص٢٢٨).

[١١٣] هذا هو رأي المجسمة بوجه عام (مقالات، ج١، ص٢٦٥–٢٦٦). ويرى هشام بن سالم الجواليقي أن الله ذو حواس كحواس الإنسان، له يد ورجل وعينان، وأذن وأنف وفم، يسمع بغير ما يبصر به،

فإن الوجه يظل خالدًا.[١١٤] فالوجه هو الذي يحمل العلامات المميزة للإنسان، وهو الذي يؤخذ كعلاقة له في الصورة للتعرف على الشخص، وهو الذي يتغنى به المحبوب، ويصف به وجه الحبيب، حسنه وجماله، ويتمنى رؤياه. وفي بعض الأحيان يكون أفضل ما في البدن هو الرأس، أي المكان الذي به الوجه؛ لأن الرأس به حياة البدن، بها الوجه المعنوي، وبها مراكز الحس والحياة، بل هو شرط الحياة.[١١٥] فالحياة بلا أطراف ممكنة، ولكن الحياة بلا رأس مستحيلة. الحياة بأطراف صناعية ممكنة، ولكن الرأس لا يمكن استبداله. وصورة الرأس معروفة في تاريخ الأديان، فرأس المسيح يمثله البابا، ورأس بولص تدحرج ثلاث مرات إثباتًا للتثليث، وفي الأمثلة الشعبية القسم بالرأس. وفي الصور اللغوية رأس الشيء قمته وأساسه وصلبه. وفي التصور الشعبي قيمة العضو الجنسي للذكر ليس فقط في الطول بل في الرأس. وفي بعض الأحيان يكون أفضل ما في البدن هو الجوف إشارةً إلى القلب أو الروح.[١١٦] فالجوف يرمز إلى الداخل، الداخل أكثر قيمة من الخارج، وهو صورة للسر والباطن والمختبئ. الجوف مصدر للحكمة، وهو منبع العلن. وقد يكون الحديث عن البدن بلغة مكشوفة. فلا حرج في الحديث عن العورة والاستدارة، ولا حياء في البدن.[١١٧]

حواسه متغايرة (الفِرَق، ص٦٩). ويرى المغيرة بن سعيد أن الله رجل له من الأعضاء والخلق مثل ما للرجل (مقالات، ج١، ص٧٢). وحُكي عن بعض الرافضة أنها وصفت معبودها بصفة الأجسام المحدثة، فزعمت أنه صورة وجوارح وآلات (الانتصار، ص١٤٦). وقالت النابتة إن الله خلق آدم على صورته وإنه يضحك حتى تبدو نواجذه (الانتصار، ص١٤٤–١٤٥). ويُحكى عن قوم من النساك أنهم يجوِّزون على الله المعانقة والملامسة والمجالسة في الدنيا. ومنهم من يرى أنه ذو أعضاء وجوارح وأبعاض ولحم ودم على صورة الإنسان، له ما للإنسان من الجوارح (مقالات، ج١، ص٣١٩). ويرى داود أن معبوده جسم له لحم ودم وجوارح وأعضاء من يد ورجل ورأس ولسان وعينين وأذنين (الملل، ج٢، ص٢–٧؛ الفِرَق، ص٣٣٢–٣٣٣).

[١١٤] يرى بيان أن معبوده على صورة إنسان عضوًا فعضوًا، جزءًا فجزءًا، يهلك كله إلا وجهه لقوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ (الملل، ج٢، ص٧٩؛ مقالات، ج١، ص٦٦؛ الفِرَق، ص٢٢٦، ص٢٣٧؛ أصول الدِّين، ص٧٣–٧٤، ص٨١).

[١١٥] يرى المغيرة بن سعيد أن معبوده رجل من نور على رأسه تاج (مقالات، ج١، ص٧٢).

[١١٦] يرى المغيرة بن سعيد أن الله له قلب تنبع منه الحكمة (مقالات، ج١، ص٧٢؛ الفِرَق، ص٢٢٧؛ الملل، ج٢، ص٦–٧).

[١١٧] يرى المغيرة أيضًا أن معبوده ذو أعضاء، وأعضاؤه على صور حرف الهجاء. الألف منها مثال قدميه، والعين على صورة عينيه، وشبه الهاء بالفرج والعورة (مقالات، ج١، ص٧٢؛ الفِرَق، ص٢٢٦، ص٢٣٩؛ اعتقادات فرق، ص٦٥–٦٦).

وهنا يلتقي التجسيم مع الأدب الصوفي في استعمال الأسلوب المكشوف أحيانًا في التعبير عن الله ذاتًا وصفاتٍ وأفعالًا. ولو كان المجسمة فنانين لأعطونا لوحات عديدة أو تماثيل عدة تمثل جمال البدن بجميع أعضائه، ولو كانوا أدباء لأعطونا نماذج رائعة من الأدب المكشوف في المسرح أو السينما أو الرواية. وأحيانًا لا يوصف البدن وحده عاريًا، بل يوصف بلباسه، فيكون المعبود إنسانًا في أبهى حلة وأروع زينة. وأحلى الأبدان هو البدن الملوكي، وأحلى ما يزينه هو التاج.[١١٨] فالتاج كمال للرأس وزينة لها، وتأكيد لأهمية صاحبها ودور شخصها في الرئاسة. وقديمًا طالما تقاتلت المجتمعات والأسر من أجل التاج، وطالما كان التاج مطمعًا للطامعين وسببًا لاغتيال الآباء والأبناء وذوي الأرحام، وموضوعًا خصبًا للأدباء عامةً ولكُتَّاب المسرح خاصةً «في سبيل التاج».

وقد يكون الجسم بلا حياة، جثة هامدة، جثة إنسان من لحم ودم وشعر وعظم.[١١٩] ويبدو هنا أن التجسيم مجرد صورة فنية من صنع الشعور أو الخيال دون تطبيق لقواعد المنطق أو لقوانين العقل. كيف يكون المعبود جثة بلا حياة وهو رمز الحياة؟ وكيف تكون الجثة بلا حياة ولها في نفس الوقت أعضاء؛ لأن انعدام الحياة يؤدي إلى تحلل الجسم وتآكل الأعضاء؟ كيف تتقلب صورة الثبات على صورة الحركة؟ هل هذه صورة الزعيم القتيل المسجى تعبر عن رعب الجماعة؟ أم أنها صورة الزعيم القوي نظرًا، الميت عملًا، القادر على العمل بالأطراف، والكلام باللسان؟ قد يشير ذلك إلى مبلغ الحب الذي توليه الجماعة للزعيم الشهيد أو الصوفي لله فيتمثله إمَّا بشرًا سويًّا، جسدًا للعناق والملامسة والمجاورة في الدنيا أو للتأمل والبكاء والنواح والتحنيط والتخليد ثم العبادة والتأليه. وقد تعقد التشبيهات للإنسان ككل فإمَّا أن يكون المعبود شابًّا أمرد جعدًا قططًا أو شيخًا أشمط الرأس.[١٢٠]

وأحيانًا يكون البدن بلا لحم أو دم أو عظم. وفي هذه الحالة يكون من نور ساطع بياضًا. ثم يتجسم النور درجة ويصبح للمعبود وفرة سوداء وقلبًا تنبع منه الحكمة حتى تكتمل الألوان ويظهر التقابل بين الأبيض والأسود[١٢١] تجسيمًا للنور والظلمة. وهذه

---

[١١٨] يرى المغيرة كذلك أن معبوده رجل من نور على رأسه تاج (مقالات، ج١، ص٧٢).

[١١٩] يرى داود الجواربي ومقاتل بن سليمان أن المعبود جسم، جثة على صورة إنسان، له لحم ودم وشعر وعظم، وله جوارح وأعضاء من يد ورجل ولسان ورأس وعينين (مقالات، ج١، ص٢١٤).

[١٢٠] الدواني، ج٢، ص١٦٢؛ غاية المرام، ص١٨٠.

[١٢١] يرى هشام بن سالم الجواليقي أن معبوده على صورة إنسان، ولكن ليس بلحم ولا دم، بل نور ساطع بياضًا (الفِرَق، ص٦٩، ص٢٢٧؛ مقالات، ج١، ص١٠٤–١٠٥؛ الملل، ج٢، ص١٣٥؛ اعتقادات

الشعرة السوداء نور أسود. والنور مادة أشرف من الشعر، وأكثر شفافية وإثارةً للخيال. ومع ذلك لا تجوز عليه الحركة والانتقال لأن الثبات أكثر عظمة من الحركة. النور هو التأليه من خلال الضوء، فالضوء أكثر الأجسام الطبيعية شفافية وأسهلها في الرؤية. النور مادة ولا مادة، يجمع بين التجسيم والتشبيه والتنزيه. وهي المادة المختارة لتشخيص الآلهة ولتصوير الله كما هو حادث عند الصوفية. ولغة النور والظلمة موجودة في كل دين، ترمز إلى الخير والشر، ويتجسدان في إلهين كما هو الحال في المانوية والزرادشتية. والنور في الصور الدينية شائع في الفن الديني، فيُرسَم المسيح أو أمه يحيط برأسه هالة من نور. وفي الفن المصري القديم ترمز أشعة الشمس ونورها للوجود الإلهي. وفي المأثورات الشعبية يحيط النور بالملاك وبالقديس، ويستعمل في لغة الترحاب، ويحل بقدوم القريب أو الصديق، ويهل بدنو الحبيب، ويقترب مع شهر الصيام. وكما يكون النور خالصًا بلا أجسام ولا أبدان، فإنه قد يتجسم ويصبح نارًا تُعبَد.[١٢٢] وقد يقوى النور فيصبح نارًا،

فرق، ص٦٤–٦٥؛ العضدية، ج٢، ص١٦٢؛ مقالات، ج١، ص٧٢). ويرى أن لمعبوده وفرة سوداء وأنه نور أسود وباقيه نور أبيض (الفِرَق، ج٦٩). وقال شيطان الطاق إن الله نور على صورة إنسان (الملل، ج٢، ص١٣٧). وقال فريق من الرافضة إن رب العالمين ضياء خالص ونور بحت وهو كالمصباح الذي من حيث ما جئته يلقاك بأمر واحد. وليس بذي صورة ولا أعضاء ولا اختلاف في الأجزاء. وعند المغيرة بن سعيد المعبود رجل من نور. وعند بيان بن سمعان أنه إنسان من نور على صورة إنسان ذي أعضاء، وهو رجل من نور يفنى كله إلا وجهه (الفِرَق، ص٢٢٦، ص٢٣٧). وعند القرامطة الديلم (الرافضة) أن الله نور علوي لا تشبهه الأنوار ولا يمازجه الظلام، تولد من النور العلوي النور الشعشعاني فكان منه الأنبياء والأئمة بخلاف طبائع الناس، وتولد منه نور ظلامي وهو النور الذي في الشمس والقمر والكواكب والنار والجواهر الذي يخالطه الظلام وتجوز عليه الآفات والنقصان، وتحل عليه الآلام والأوصاف، ويجوز عليه السهو والغفلان والنسيان والسيئات والشهوات والمنكرات. تولد الخلق كله من القديم الباري وهو النور العلوي (التنبيه والرد، ص٢٠). وقال أصحاب التناسخ إن الله نور على الأبدان والأماكن (التنبيه والرد، ص٢٢). وقالت الجارودية، وهم من الغالية، إن الله نور (التنبيه والرد، ص٢٣). وقد اعتدوا على النقل مثل «الله نور السموات والأرض» (الفصل، ج٢، ص١١–١٢). ومعنى الآية عند أهل السنة الله هادي السموات والأرض، وهو خالق النور، والنور ليس جسمًا والله يضرب الأمثال للناس (بحر الكلام، ص١٩؛ الإرشاد، ص١٥٨).

[١٢٢] هذا هو رأي فريق من الباطنية ينبغي أن تجمر المساجد كلها، وأن يكون في كل مسجد مجمرة يوضع عليها الند والعود في كل حين. وقد زين البرامكة للرشيد أن يتخذ في جوف الكعبة مجمرة يتبخر عليها العود أبدًا وقطع كل يد أو لسان يطفئ النار (الفِرَق، ص٢٨٥–٢٨٦).

منها مادة الخلق، وتنسج حولها أسطورة من أساطير الخلق قائمة على تعارض النور والظلمة وعلى درجاتها المتفاوتة، ويصبح المعبود أكثر درجات النور شفافية تعظيمًا له وإجلالًا، وذلك في مقابل الظلمة التي تطرأ عليها الآفات. الحق في مواجهة الباطل، والعدل ضد الظلم، وهو الموقف السياسي الذي توجد فيه جماعة الاضطهاد.

وقد يكون السبب في التجسيم الرغبة العارمة في الحصول على الشيء الضائع، والانكباب على الحس، ومد اليد للقبض على الموجود. فمن يضيع منه الإمام ينكب على بدنه كبكاء الإنسان على فقد عزيز وارتمائه على جثته، وتشبثه بنعشه، وكتمسك الأم بثياب الابن، وكتشبث امرأة العزيز بثياب يوسف. والضائع يذهب يمينًا ويسارًا، ويمسك بأي شيء رغبةً في الاستقرار والهدوء. وفي الحضارات المجاورة لنا الآن التي بدأت برفض كل الموروث لجأت إلى الحس والتجربة من أجل تجسيم الحقيقة الضائعة أو المرفوضة.[١٢٣] ومن الطبيعي أن تكون الصورة المثلى للتشبيه هي صورة الإنسان لطبيعة الصلة بين الإنسان والله. فالإنسان بطبيعته لا يدرك الأشياء إلا طبقًا لتكوينه، ولا يدرك العالم إلا عالمًا إنسانيًّا، فإذا عظم عظم الإنسان مضخمًا إلى الحد الأقصى. وقد ساعد الخبر على ذلك. إذ إن الخبر يؤكد نفس المعنى وهو «أن الله خلق آدم على صورته ومثاله». لذلك لا يفترق الشيعة عن أهل السنة في إثبات التجسيم بالرغم من اختلاف الدوافع، جماعة الاضطهاد عند الشيعة والخبر الحرفي عند أهل السنة، والخلاف بينهما هو في الدرجة لا في النوع. وبالرغم من التجسيم إلا أنه يبدو أحيانًا أن المعبود جسم لا كالأجسام ولحم لا كاللحوم ودم لا كالدماء، وكذلك في سائر الصفات لا يشبه شيئًا من المخلوقات ولا يشبهه شيء،[١٢٤] مما يدل على أن التجسيم هو البداية، ولكن قد يكون التنزيه هو النهاية، وأن التجسيم هو الموقف العارض وأن التنزيه هو الموقف الدائم بصرف النظر عما إذا كانت أمثال هذه العبارات المثبتة والمنفية لنفس الشيء تدل على شيء.

---

[١٢٣] هذا ما حدث بالنسبة للحضارة الأوروبية في صورها الحديثة، وهو موضوع القسم الثاني من «التراث والتجديد» (موقفنا من التراث الغربي).

[١٢٤] هذا هو رأي داود الجواربي، وكذلك مقاتل بن سليمان، بقولهما إن الله جسم وإن له جمجمة وإنه على صورة الإنسان من لحم ودم وشعر وعظم وله جوارح وأعضاء من يد ورجل ورأس وعينين مصمت، وهو مع هذا لا يشبهه غيره ولا يشبه غيره (الملل، ج٢، ص٧٦؛ مقالات، ج١، ص٢١٤).

(٤-٢) الجسم

ويتدرج التجسيم من صورة البدن ذي الجوارح والأطراف إلى صورة الجسم، أي جسم، ثم إلى صورة الشيء، أي شيء. تكبر صورة البدن وتصبح جسمًا مجسَّمًا، وتختلف تصورات الجسم. فمرة يكون جسمًا ذا أبعاد ثلاثة، ومرة يكون جسمًا قابلًا للقسمة وللاجتماع والافتراق، ومرة جوهرًا قابلًا للأعراض. ولكن التصور الذي استقر هو الجسم ذو الأبعاد الثلاثة فهو الأقدر على التصوير في حين أن القسمة تفتيت وتصغير، والجوهر القابل للأعراض تصور طبيعي، وكلاهما دخل من قبل في أدلة إثبات الصانع.[١٢٥] الجسم له أبعاد ثلاثة: الطول والعرض والعمق، انتقالًا من بدن الإنسان إلى جسم الطبيعة، ومن الجسم البشري إلى الجسم الكوني.[١٢٦] المجسم أكثر عظمةً من المسطح. وفي الحياة اليومية يوصف الغبي بالسطحية والذكي بالعمق. وفي حضارات أخرى مجاورة أمكن تجاوز المسطح في الرسم والسينما إلى التكعيبية والسينما المجسمة. كما أمكن في الرياضيات صياغة هندسة أخرى غير مسطحة وهي الهندسة اللاإقليدية. وفي الحساب يكون حساب الأحجام أكثر تعقيدًا من حساب المسطحات. وفي الطبيعيات أمكن إدخال الزمان كبعد ثالث للظاهرة الطبيعية. الأبعاد الثلاثة إذن أكثر تجسيدًا للروح من الأجسام ذات البعدين، فالأجسام أعمق من المسطحات. والأبعاد الثلاثة متساوية. فالتساوي أكثر اتساقًا من الاختلاف، وأكثر رونقًا من اللاتساوي. لذلك كان المعبود عند البعض رياضيًّا، علة الاتساق في الطبيعة. الأبعاد المتساوية تعبير عن التآلف والانسجام وهما من مقولات الروح. التساوي هو الصورة المثلى في الرياضة. فالمثلث المتساوي الأضلاع رمز للتجانس الرياضي. هذا التآلف والانسجام، كما هو معروف في تاريخ الرياضة عند القدماء، الهنود واليونان وعند بعض الفلاسفة

---

[١٢٥] مقالات، ج١، ص٢٢٤.

[١٢٦] يرى هشام بن الحكم أن الله جسم محدود له نهاية، عريض عميق طويل، طوله مثل عرضه، وعرضه مثل عمقه، لا يوفي بعضه على بعض. ولم يعن طولًا غير الطويل لأنه ما لم يكن كذلك لدخل في حد التلاشي (مقالات، ج١، ص٢٠٣، ص٢٥٧؛ الفِرَق، ص٦٥، ص٢٢٧). ودعا ابن كرام إلى تجسيم معبوده، وأن له جسمًا، وأن له حدًّا ونهايةً من تحته، والجهة التي لا يلاقي منها عرشه (الفِرَق، ص٢١٦، ص٢٢٨؛ غاية المرام، ص١٨).

المحدثين، تعبير عن المعاني الروحية والأذواق الدينية والعواطف الإلهية.[127] كذلك يرى البعض أن هذا التصور مجرد صورة فنية للتعبير عن عواطف التأليه دون أن تصف شيئًا في الواقع.[128]

وأحيانًا يدخل المقدار لقياس الجسم فيكون المعبود سبعة أشبار بشبر نفسه، له قدر من الأقدار في طوله وعرضه وعمقه لا يتجاوزه.[129] والمقدار مقولة كمية تتفق مع الجسم. وقد اختير المقياس سبعة لما في العدد من رمز معروف في الاتجاهات الغنوصية، سواء في حضارتنا القديمة عند الإسماعيلية والباطنية والصوفية بوجه عام أو في الحضارة اليونانية عند الفيثاغورية أو في الفكر المسيحي في رؤيا يوحنا وفي الاتجاهات الإشراقية. ولكن ما هو شبر النفس؟ يبدو في المقدار تداخل المقياس الإنساني «سبعة» مع المقياس الإلهي «شبر نفسه» حتى يظل التجسيم مفتوحًا على التنزيه، والمحدود متصلًا باللامحدود. قد يكون ذراعًا أو ميلًا، ﴿وَإِنَّ يَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ﴾ (٢٢: ٤٧). وقد يكون المعبود عند البعض الآخر أحسن الأقدار، فهو ليس بالعظيم الجافي أو القليل القميء.[130] فالذي يحدد مقدار الجسم هنا هو الكمال الذي يفرض على الجسم مقداره كما أن الذي يحدد عدد التواتر عند الأصوليين هو اليقين الحاصل منه والذي يسببه الخبر. وكما أن الذي يحدد الاستقراء التام عندهم هو المعنى في الاستقراء المعنوي. فالكمال الحسي بدليل عن الكمال المعنوي. والإحساس بالكمال هو أيضًا إحساس بالوسط المتناسب، وهو إحساس رياضي عبر عنه قدماء اليونان بالوسط الذهبي، وسموه فضيلة الاعتدال.[131] وقد يكون

---

[127] هوليبنتز ونظرياته عن الانسجام المسبق L'harmonie Pré-établie والإشارة إليه لا تعني أية مقارنة مع الحضارة الأوروبية، بل تُستَخدم فقط كمخزون نفسي وحضاري معاصر في وعينا الحضاري الآن. انظر القسم الثاني من «التراث والتجديد» (موقفنا من التراث الغربي).

[128] قال البعض إن طوله مثل عرضه على المجاز دون التحقيق (مقالات، ج١، ص١٠٢).

[129] يرى هشام بن الحكم أن معبوده له قدر من الأقدار، سبعة أشبار بشبر نفسه (مقالات، ج١، ص١٠٢، ص١٠٤–١٠٥، ص٢٥٧؛ الفِرَق، ص٦٥، ص٢٢٧؛ الدواني، ج٢، ص١٦٢؛ الملل، ج٢، ص١٣٣–١٣٤). ويعلل الرازي هذا المقدار لأنه أقرب إلى الاعتدال من سائر المقادير (اعتقادات فرق، ص٦٤؛ أصول الدِّين، ص٧٠٠؛ الفِرَق، ص٣٣٢).

[130] هذه هي إحدى مقالات المجسمة (مقالات، ج١، ص٢٥٨).

[131] الإشارة إلى اليونان هنا لا تعني الإحالة إلى حضارة غريبة، وذلك لأنهم أصبحوا أحد روافد الفكر الإسلامي القديم، كما أصبحت بعض جوانب الحضارة العربية الحالية أحد روافد الفكر الإسلامي الحديث.

للمعبود جسم له مقدار في المساحة دون أن ندري ذلك القدر، وذلك لأن التعين تورط في التجسيم في حين أن مجرد التشبيه أو الاتجاه نحو التعين يحفظ التوازن بين التشبيه والتنزيه.[١٣٢] ويحدد البعض الآخر المساحة بالاتجاه فيجعلها بلا نهاية ولا غاية ولكنها ممتدة في الجهات الست، أو مماثلًا للفضاء.[١٣٣] حينئذٍ يقترب التجسيم من التشبيه درجة، ومِنْ ثَمَّ لا يقع عليه اسم جسم أو طول أو عرض أو عمق أو هيئة أو قطب. وأحيانًا يؤخذ العالم كله كمقياس، ويكون المعبود مساحته قدر مساحة العالم، وهو تورط كلي في الكم. لذلك يستدرك البعض ويجعل مساحته أكثر من مساحة العالم لأنه أكبر من كل شيء حفاظًا على التوازن بين التشبيه والتنزيه. وقد ينازع التنزيه تصور الجسم فيصبح موجودًا في كل مكان. ويبدأ تحديد الجسم خارج الأشبار السبعة والوسط المتناسب ومساحة العالم إلى كونه أكبر من العالم أو موجودًا في كل مكان.[١٣٤]

ولما كانت الاستدارة إحدى صور الخلود كان المعبود كاللؤلؤة المستديرة. فالدائرة تحتوي على التناهي واللاتناهي معًا. وهي أنسب صورة للجمع بين المادة والصورة. فهي متناهية لأنها محدودة داخل المحيط ولا متناهية لأنه يمكن تتبع المحيط إلى ما لا نهاية، إذ إنه لا أول له ولا آخر. وتتجسم الدائرة في العجلة. فهي متناهية لأنها محدودة بالمحيط ولا متناهية في اللف والدوران، إذ إنها تتحرك وتدور إلى ما لا نهاية. الدائرة هنا تفضل الخط؛ لأن الخط يمكن أن يكون صورة للاتناهي، إذ يمكن مده من الطرفين إلى ما لا نهاية، ولكنه أيضًا يكون صورة للتناهي لأنه يضم مساحة. وقد أُخذت صورة الدائرة عند الفلاسفة كأفضل صورة تعبر عن صلة الله بالعالم ولحل مشكلة قِدَم العالم وحدوثه، فجعلوا «الله» مماسًّا والعالم دائرةً حتى يكون الله منفصلًا عن العالم ومتصلًا به في آن واحد. فالخط لا نهائي في حين أن محيط الدائرة متناهٍ. وحتى يشارك العالم «الله» على الأقل في صفة واحدة هي أزلية الحركة. كان التصور الدائري في التاريخ القديم عند قدماء الشرقيين وقدماء اليونان وحتى عند ابن خلدون في حضارتنا القديمة وعند بعض الفلاسفة المعاصرين في الحضارة المجاورة[١٣٥] هو أفضل تصور يمكن التعبير به عن البدء ثم العود على البداء

---

[١٣٢] هذه هي مقالة الرافضة بوجه عام التي ترى المعبود جسمًا ذا قدر وهيئة وصورة وحد، يسكن ويدنو، ويبعد ويخف، ويثقل وينتقل (الانتصار، ص٥–٨).

[١٣٣] هذه إحدى مقالات المجسمة دون تحديد للفرقة (مقالات، ج١، ص٢٥٨).

[١٣٤] مقالات، ج١، ص٢٠٣.

[١٣٥] هو نيتشه في فكرة العود الأبدي L'éternel retour.

وتفسير التاريخ في حلقات متصلة تبدأ وتعود سواء كانت تبدأ من الصفر أو تحتوي بداخلها على عنصر تقدم في صورة حركة لولبية، وفي الأمثلة الشعبية «تدور الدائرة» أو «تدور عليه الدوائر» أو «دارت الأيام» تمثل صورة القدر الذي لا مفر منه، وبالتالي تكون الحقيقة في الحس الشعبي أيضًا دائرية.

ولما كانت الأجسام المُشعة أكثر شفافية من الأجسام المعتمة كانت الروح أقرب إلى النور منها إلى الظلام، ولكنه نور السبائك حتى لا يضحى بالجسم في سبيل الأشعة. وبالتالي تتحد لغة النور ولغة الجسم باتحاد الشيء والشعور، الشيء المعتم والشعور المضيء، فيصبح المعبود جسمًا شفافًا أو سبيكة صافية أو جسمًا نورانيًّا أو لؤلؤة مضيئة. قد تتغلب لغة النور على لغة الجسم فيكون المعبود نورًا خالصًا من غير بدن ولا جسم، نورًا ساطعًا ليس على أية صورة.[١٣٦] ولغة النور الخالص هي اللغة المفضلة عند الصوفية، وهي لغة تجمع بين التجسيم والتنزيه. فالنور جسم شفاف. وبالتالي فلغة النور ليست لغة خارجية أو أثرًا أجنبيًّا، بل لغة موجودة في كل نزعة صوفية تعبر عن ماهية التجربة الروحية وبنائها المزدوج وتحويلًا للصراع السلبي في الواقع إلى صراع إيجابي في العواطف والقيم وتعبيرًا مجسَّمًا عن هذا الصراع بلغة النور والظلمة. وصور النور والنار صور ملائمة للمعبود الجسم الذي هو في نفس الوقت أكثر من جسم؛ لأنه يسمع أو يضيء.[١٣٧]

وقد يكون المعبود هو الفضاء، أي جسم تحل الأشياء فيه، ليس بذي غاية ولا نهاية.[١٣٨] فالفضاء صورة الاتساع، وهو ليس بجسم ولكن الأشياء قائمة به. فصورة الفضاء تجمع بين الصورة والجسم، فلا هو صورة لأن الفضاء جسم ولا هو جسم محدد معين، فيكون حينئذٍ صورة. هو إثبات للمكان ونفي له، في كل مكان وفي مكان، في السماء وفي الأفق،

---

[١٣٦] يرى هشام بن الحكم أن ربه نور ساطع له قدر من الأقدار في كل مكان دون مكان، كالسبيكة الصافية يتلألأ كاللؤلؤة المستديرة من جميع جوانبها، كالبلورة، كالشمع الذي من أي جانب نظرت إليه كان ذلك الجانب وجهه (مقالات ج١، ص١٠٢، ص١٠٤، ص٢٥٧؛ الفِرَق، ص٦٥؛ اعتقادات فرق، ص٦٤).

[١٣٧] يعزو أهل السنة التجسيم إلى أثر خارجي هو الأثر الثنوي زيادة في إخراج المجسمة من الدين (الفِرَق، ص٢١٦).

[١٣٨] هذه مقالة إحدى فرق المجسمة (مقالات، ج١، ص٢٥٨؛ اعتقادات فرق، ص٦٤؛ مقالات، ج١، ص١٠٢–١٠٤).

وسط في كل الاتجاهات، الأمام والخلف، الأعلى والأسفل، اليمين واليسار، محيط بالإنسان من جميع جوانبه، وسط بين الحركة والثبات، لا يتحرك لأنه ثابت، وليس بثابت لأنه يتحرك، فالريح والكواكب والطيور تتحرك فيه. وهو وسط بين النور والظلمة، مرة مظلم بالليل ومرة منير بالنهار وفي ضوء القمر، وسط بين السماء والأرض يجمع بينهما بل ويوجد بينهما في الأفق، وسط بين العتمة والشفافية، فالفضاء ليس شفافًا لأنه محمل بجسيمات الأتربة وليس معتمًا لأنه يسمح بالرؤية. صورة الفضاء إذن أفضل صورة تعبر عن مقتضيات التشبيه والتنزيه فهو جسم، ولكن لا حدود له، كما يجمع بين الحس والعقل، فهو مرئي بالحس ومعقول بالذهن.

وقد يكون المعبود أحد مظاهر الطبيعة أو مشابهًا لها أو أقل منها. فمثلًا يكون الجبل أعظم منه لأن الجبل شاهق عظيم جليل،[١٣٩] مما يدل على أن المعبود افتراض محض، وأن المجسم باحث عن الطبيعة لا عن الجسم. التجسيم إحساس بالطبيعة مختلط بعواطف التأليه الناشئة عن ظروف نفسية واجتماعية، لكن الإحساس بالطبيعة هو الغالب. وقد عينت عواطف التأليه المعبود وحددته رغبة في الإمساك بشيء لا يضيع تعويضًا عن الحق الضائع.

وأحيانًا يخف التجسيم للغاية ويقترب من التنزيه، بل وتستعمل عباراته وصوره. حينئذٍ يكون المعبود مشابهًا للأجسام من جهة وإن لم يكن جسمًا، فما بين المعبود وبين الأجسام مجرد تشابه.[١٤٠] هو جسم لا كالأجسام أو جسم خارج عن جميع صفات الجسم،

---

[١٣٩] لقي أبو الهذيل هشام بن الحكم في مكة عند جبل أبي قبيس، فسأله أيهما أكبر: معبوده أم الجبل؟ قال: فأشار إلى أن الجبل يوفى عليه وأن الجبل أعظم منه (مقالات، ج١، ص٢٥٧؛ الفِرَق، ص٦٦، ص٢٢٧).

[١٤٠] يرى هشام بن الحكم أن بين المعبود وبين الأجسام المشاهدة تشابهًا من جهة من الجهات. ولولا ذلك ما دلت عليه. هو جسم من غير صورة أو جسم لا كالأجسام. هو جسم ذو أبعاض لا يشبهها ولا تشبهه، جسم خارج من جميع صفات الجسم، ليس بطويل ولا عريض ولا عميق، ولا يوصف بلون ولا طعم ولا مجسة ولا شيء من صفات الأجسام، وأنه ليس في الأشياء ولا على العرش إلا على معنى أنه فوقه غير مماس له وأنه فوق الأشياء وفوق العرش، ليس بينه وبين الأشياء أكثر من أنه فوقها (مقالات، ج١، ص١٠٤، ص٢٦٠؛ ج٢، ص١٨٠؛ الفِرَق، ص٦٦؛ الملل، ج٢، ص١٣٣–١٣٦). وفي رأي ابن الراوندي أن هذا القول أقل شناعة من قول المعتزلة بأن الله شيء ليس بجسم. ويرد الخياط عليه بأن قول الرافضة بمنع تشابه الله مع الأجسام متناقض مع قولهم بأنه يتحرك ويسكن ويدنو ويبعد، وأنه ذو صورة وقدر وهيئة (الانتصار، ص١٠٣–١٠٧).

ليس بطويل ولا عريض ولا عميق، لا يوصف بلون ولا طعم ولا مجسة ولا شيء من صفات الأجسام. هو موجود فقط، ويقتصر على هذه الصفة دون غيرها من الصفات. يقل التعيين بالصورة، ويصبح جسمًا دون صورة لا كالأجسام. تعني جسم أنه موجود دون أن تكون له أجزاء مؤلفة وأبعاض ملتصقة. وهي في حقيقة الأمر عبارات لا تدل على شيء لأنها تنفي ما تثبت. هي مجرد صورة ورغبة في الإبقاء على توازن الشعور بين الحس والعقل، وهو أقرب إلى تصور بعض المنزهة.[١٤١] في هذه الحالة يطغى التنزيه على التجسيم ويتحول المعبود إلى جسم لا كالأجسام، وشيء لا كالأشياء.[١٤٢] وقد يكون التشبيه مطلقًا بلا تعيُّن فيكون المعبود شبيهًا بخلقه وهو ما يعنيه البعض بدلالة المخلوق على الخالق. فهناك شيء واحد ذو طرفين. فإذا كان الخلق يعني حركة الخالق للمخلوق، فإن المعرفة تعني الحركة المقابلة من المخلوق إلى الخالق كما تقول الصوفية الذين يشاركون أيضًا في التشبيه.[١٤٣]

(٤-٣) الجوهر

لما فرضت الطبيعة نفسها على التوحيد في التجسيم والتشبيه على حد سواء في تصور المعبود على أنه جسم طبيعي له حد ولون وطعم ورائحة، ويمكن رؤيته كان الجسم أكثر تعبيرًا عن الروح من المجرد، الجسم الميتافيزيقي، الأنطولوجي، الوجود، الشيء ضد المبدأ الفارغ، الهوية الصورية الذي يخاطر التنزيه بإثباته. لذلك يفصل التعبير بالجوهر، فيكون المعبود جوهرًا أي جسمًا لكن أكثر عظمةً وجلالًا. كل الأجسام جواهر ولكن ليست كل الجواهر أجسامًا. هناك الجواهر الخالصة والمفارقة كما يتصورها الفكر الديني. فاعتبار المعبود جوهرًا لا جسمًا ابتعاد عن التجسيم في الطبيعة واقتراب من التنزيه في العقل في محاولة

[١٤١] ترى المعتزلة أيضًا أن الله شيء لا كالأشياء (الفِرَق، ص٢٢٥).

[١٤٢] قالت إحدى فرق الرافضة إن ربهم ليس بصورة ولا كالأجسام، وتعني جسم أنه موجود، ولا يثبتون الباري ذا أجزاء مؤتلفة وأبعاض متلاصقة، ويزعمون أن الله على العرش مستوٍ بلا مماسة ولا كيف (مقالات، ج١، ص١٠٤). ومنهم من تستر بالبلكفة فقال هو جسم لا كالأجسام وله حيز لا كالأحياز، نسبته إلى حيزه ليس كنسبة الأجسام إلى أحيازها، ينفون جميع خواص الجسم حتى لا يبقى منه إلا الاسم، وهؤلاء لا يكفرون بخلاف المصرحين بالجسمية (الدواني، ج٢، ص١٦٣).

[١٤٣] يقول ابن الراوندي: يشبه الأجسام التي خلقها من جهة من الجهات، ولولا ذلك ما دلت عليه (مقالات، ج١، ص٢٥٧). وهذا أيضًا رأي الشيبانية (الثعالبة العجاردة الخوارج) (مقالات، ج١، ص١٦٨).

الشعور إيجاد التوازن بين قطبيه: الحس والعقل.[١٤٤] وليس في ذلك أي أثر خارجي.[١٤٥] فالجوهر هو الجسم حسب الثقافة المعاصرة في ذلك الوقت عند القدماء، وهو يسمح بالتعبير عن الجسم الفريد وهو المعبود، بل إنه أكثر ملاءمةً في التعبير عن مضمونه من لفظ الجسم. هي إذن عملية استعارة لغوية لا أكثر، بل إنها ليست استعارة لأن لفظ الجوهر أصبح شائعًا في ثقافة العصر عند القدماء ومتداولًا بينهم، على حين أصبح لفظ «الجسم» قديمًا لا يستطيع أن يعبر عن كل مضمونه.[١٤٦] ويرفض أهل السنة إثبات هذا الجوهر الذي ليس هو جسم أو عرض، واحد بالذات، قابل للمتضادات، قائم بنفسه، لا يتحرك، لا مكان له ولا طول ولا عرض ولا عمق ولا يتجزأ أو يحمل من كل عرض عرضًا واحدًا فقط كاللون والطعم والرائحة والمجسة لأن البرهان العقلي والدليل الحسي ينفيانه. فالحس لا يشاهد إلا الجوهر الحسي، والعقل لا يعرف إلا واجب الوجود، وهو الخالق.[١٤٧] ويذكر القدماء مثالًا للجوهر البارئ، والنفس، والهيولى، والعقل، والصورة. والهيولى هي لطيفة أو الخميرة أو الجسم العاري عن الأعراض والأبعاد. وزاد البعض الخلاء والمدة، أي المكان والزمان ثم الجوهر الفرد. ويرفض الفقهاء اللفظ لأنه لا يستمد شرعيته من اللغة أو من الشرع حتى ولو كان بمعنى يتفق مع صفات الله.[١٤٨] والحقيقة أن لفظ الجوهر

[١٤٤] وصف محمد بن كرام معبوده في كتابه «عذاب القبر» وفي بعض كتبه بأنه جوهر، وقال: إن الله أحد الذات، أحدي الجوهر، وإن كان أتباعه لا يبوحون بلفظ الجوهر خوفًا من الشناعة عند الأشاعرة وإطلاقهم اسم الجسم أشنع من اسم الجوهر (الفِرَق، ص٢١٦). عند الكرامية الله جسم وجوهر (اعتقادات فرق، ص٦٧؛ التمهيد، ص١٠٤).

[١٤٥] يرى البغدادي في مفهوم الجوهر أثرًا نصرانيًّا (الفِرَق، ص٢١٦؛ الملل، ج٢، ص١٢، ص١٩). وهو رأي أهل السنة بوجه عام في أن المفهوم وارد من المجوس والصابئة والدهرية والنصارى (الملكية والنسطورية واليعقوبية والهارونية). لذلك يرفض أهل السنة الجوهر في معرض رفض الجوهر الميتافيزيقي أو رفض نظريات الحلول والتجسيد وذلك عن طريق إثبات أن الجوهر في مصطلح المتكلمين هو المتحيز وهو ما يستحيل على الباري، وكذلك رفض الأقانيم الثلاثة: الوجود والحياة والعلم، الأب والابن (الكلمة) والروح القدس، ورفض حلول اللاهوت بالناسوت والكلمة في المسيح (الإرشاد، ص٤٦–٥١؛ المسائل، ص٣٥١-٣٥٢؛ التمهيد، ص٧٨–٨٦؛ الشامل، ص١٤٣؛ غاية المرام، ص١٨٤-١٨٥).

[١٤٦] «التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم»، ص١٩٤–١٩٦.

[١٤٧] الفصل، ج٥، ص١٤٣–١٤٧. ويرى ابن حزم أن اعتبار النفس جوهرًا قول العطار أحد رؤساء المعتزلة طبقًا لنظرية الجزء الذي لا يتجزأ وهو الجوهر، فالقيام بالنفس صفة لله وليس للجوهر.

[١٤٨] هذا هو موقف ابن حزم والغزالي (الاقتصاد، ص٢٣-٢٤).

لفظ مشتبه؛ لأنه يشير إلى الجوهر الطبيعي أي الجسم المتحيز القابل للأعراض والجوهر الميتافيزيقي أي الجسم اللامتحيز غير القابل للأعراض. فقد لا يعني الجوهر بالضرورة الجوهر الإلهي كما هو الحال عند النصارى، بل قد يعني الجوهر الطبيعي أي الجسم، ويكون نفي الجوهر ليس نفيًا للجسم الطبيعي بل نفي للجسم الإلهي أي للجوهر المفارق؛ لأن الله لا يتحيز وليس بجسم ولا تطرأ عليه الأعراض وليس حادثًا.[١٤٩]

ويحاول أهل السنة تفنيد التجسيم بحجج منطقية إجمالية أو تفصيلية مع أن التجسيم موقف نفسي اجتماعي خالص ينشأ منه تصور عقلي. ولا يمكن فهمه إلا بالرجوع إلى هذا الموقف الأوَّل الذي منه نشأ. لذلك جاءت حججًا باردةً في معظمها تقنع العقل ولكن لا تشفي غليل جماعات الاضطهاد التي تبحث عن الحق الضائع وتريد أن تمسكه باليد وتراه بالعين. مثلًا لو كان جسمًا للزم التحيز والتركيب والحدوث والأضداد والمقدار والأعراض والقسمة والتجزئة والجهة والمكان والزمان والأبعاد، والطول والعرض والعمق، والاجتماع والافتراق، والكيف والكم. ويسهل الرد عليها بأنه جسم لا كالأجسام بلا كيف، أي بمفهوم الأشاعرة نفسه. أو: لو كان جسمًا للزم الترجيح والاحتياج والاختصاص والافتقار. والرد عليها أنها مفاهيم إنسانية خالصة وليست حجة عقلية. مما يدل على أن «الله جسم» عبارة تعبر عن موقف نفسي اجتماعي وليس لها معنى ذهني. وعبارة قد لا تثبت شيئًا مثل جسم لا كالأجسام، بل تنفي ما تثبت، خطوة إلى الأمام وخطوة إلى الخلف، تعبر عن توتر الشعور بين التشبيه والتنزيه. ولا مشاحة في الألفاظ لأن أسماء الله توقيفية ولا يليق قياسها بما لا

---

[١٤٩] يورد الأشعري في مقالاته أربعة معانٍ للجوهر: (أ) القائم بذاته وهو المعنى عند النصارى. (ب) القائم بالذات القابل للمتضادات عند الفلاسفة، وهو جوهر بسيط لا تركيب فيه، موجود لا في موضوع. (ج) الحامل للأعراض عند المتكلمين (الجبائي). (د) الحامل للأعراض احتمالًا (الصالحي)؛ (مقالات، ج٢، ص٨). ويورد الجويني أربعة معانٍ أخرى: (أ) ما يقبل العرض وهما المعنيان السابقان الثالث والرابع. (ب) ما يشغل الحيز أو المتحيز عند بعض الأئمة (وحصول الجوهر في الحيز صفة قائمة به). (ج) كل جزء (القاضي، وبعض الأئمة) ما له حظ من المساحة. (د) ما تحيز في الوجود (المعتزلة) (الشامل، ص١٤٢–١٤٣؛ المعالم، ص٢١). والتحيز نفسه له معانٍ كثيرة، منها الوجود الذي لا يوجد، والجرم (القاضي) والذي له حظ من المساحة (القاضي)، والذي وجوده جوهر (القاضي). وعند بعض الأئمة التحيز تقدير مكان، وهو تحيز بنفسه. التحيز من صفات النفس والدليل عليه الجرم وأنه صفة قائمة بالذات وليس معنًى ينفصل عنه. وما يجب للجوهر التحيز وقبول العرض والقيام بالنفس، وما يجوز عليه طروء الأعراض ويستحيل عليه الانقلاب إلى ضده (الشامل، ص١٥٦، ص١٦٥–١٦٦). وعند أبي الهذيل والجبائي ليس كل جوهر جسمًا، وعند الصالحي كل جوهر جسم (مقالات، ج٢، ص٨).

يليق.[١٥٠] وتكشف حجج التجسيم عن التشبيه واستحالة تصور الله إلا في مقولات إنسانية خالصة فمثلًا: كل موجودين لا بد أن يكون أحدهما ساريًا في الآخر كالجوهر والعرض أو مباينًا في الجهة كالسماء والأرض أو أن الجسم يقتضي الحيز والجهة لكونه قائمًا بالنفس والله لا يشارك في ذلك، كلاهما قياس للغائب على الشاهد، وهو قياس إنساني خالص.[١٥١] كما يصعب إثبات التجسيم بحجج عقلية منطقية صرفة إذ يسهل نقدها. فالقول مثلًا بأنه لا يوجد في العقول إلا جسم أو عرض فلما بطل أن يكون الباري عرضًا كان جسمًا هو قسمة ناقصة. والقول بأنه لا يصح الفعل إلا من جسم مغلوط لأن الجسم ما له أبعاد ثلاثة ويستحيل أن يطلق على الله.[١٥٢] وهناك أدلة تفصيلية أخرى تقوم على الجدل المنطقي أو على الحجج اللغوية والشواهد النقلية لا تنفي التجسيم بقدر ما تكشف عن التشبيه. يحاول أحدها إثبات أن المؤله ليس جسمًا بناء على تفنيد العكس في قضية شرطية منفصلة وإبطال الاحتمالين الضدين معًا. فالجسم كثرة والمؤلَّه واحد، والجسم لفظ متواضع عليه في دلالته على الموصوف. والحقيقة أن كلا الاحتمالين يقومان على عواطف التأليه بالنسبة للجسم وبالنسبة إلى اللغة. فالجسم لا يعني بالضرورة التكثر، وأبعاد الجسم لا تعني بالضرورة التركيب. فالجسم يكون واحدًا أيضًا بالرغم من أن له أبعادًا ثلاثة. ولكن عواطف التأليه فرضت على العالم التكثر من أجل إبقاء الوحدة للمؤله. كما فرضت على اللغة تطابق الاسم مع المُسَمَّى والصفة مع الموصوف، لا من أجل نظرة اجتماعية للغة ولكن من أجل تخصيص التسمية بالاسم دون الصفة للمؤلَّه وحده. فهو راءٍ دون أن يكون له عين، وسامع دون أن يكون له أذن.[١٥٣] ولما كان نفي الجسم قد تم، فإن نفي كون «الله» عرضًا يكون أسهل لأن العرض لا يقوم بذاته، ويعتمد في وجوده على غيره. وهو صفة زائدة على الذات، أي الجوهر. العرض في اللغة ما يعرض في الوجود، ولهذا يُقال للسحاب عارض

---

[١٥٠] المواقف، ص٢٧٣-٢٧٤؛ المحصل، ص١١٢؛ اللمع، ص٢٣-٢٤؛ التنبيه والرد، ص١٩. وهي حجج موجهة ضد الكرامية والمشبهة، ويعطي الرازي أربع حجج يجمعها أن القول بالجسمية يوجب الافتقار والحدوث والتركيب والانقسام وتعدد الآلهة (الاقتصاد، ص٢٥؛ التمهيد، ص١٤٨–١٥٢؛ شرح الأصول، ص٢١٦–٢٣٠، وص٣٢٠-٣٢١).

[١٥١] طوالع الأنوار، ص١٥٦–١٥٨؛ الفصل، ج٢، ص١١٠-١١١.

[١٥٢] هذه هي الحجج كما يعرضها ابن حزم (الفصل، ج٢، ص١١٠-١١١؛ الإرشاد، ص٤٢–٤٤).

[١٥٣] اللمع، ص٢٣-٢٤. ودليل آخر يقوم على نفس البناء المنطقي لدى الرازي (المحصل، ص١١٢).

﴿هَذَا عَارِضٌ مُمْطِرُنَا﴾.[١٥٤] والحجج النقلية مسئولة عن التجسيم، والجهة مسئوليتها عن التشبيه. وقد لا يكون هناك فرق بين التجسيم والتشبيه إلا في الدرجة لا في النوع. الفَرق الوحيد بين التجسيم والتشبيه هو أن الأوَّل تشبيه المخلوق بالخالق بينما الثاني تشبيه الخالق بالمخلوق.[١٥٥]

(٥) التشبيه

وهي النزعة الناشئة من التفسير الحرفي للآيات والأحاديث أكثر من نشأتها من موقف نفسي بناءً على موقف اجتماعي. فالتشبيه نظريًّا نتيجة المنهج الحرفي في التفسير لآيات تذكر الرأس والوجه والعين واليد واليمين والأصبع والجنب والساق والقَدَم والنزول والصعود والمجيء والذهاب. ولا دليل على ثبوته إلا المنقول، وبالتالي يكون خارجًا عن علم أصول الدِّين الذي يعتمد على أوائل العقول وشهادات الحس ومعطيات الوجدان، والنقل فيه لا يعطي إلا الظن كما ورد في نظرية العلم.[١٥٦] لذلك لا تظهر هذه الصفات في بعض المؤلفات المتقدمة.[١٥٧] وإذا ظهرت فإنها تكون مع صفات التشبيه مثل الاستواء والعين والوجه واليد والجنب واليمين والساق والمجيء على أنها دلائل سمعية لإثبات كون الإله جسمًا، وليست كصفات مستقلة زائدة على الصفات السبع أو داخلة فيها.[١٥٨]

---

[١٥٤] غاية المرام، ص١٧٩، ص١٨٥–١٨٦؛ العضدية، ج٢، ص١٦٢؛ الدواني، ج٢، ص١٦٢؛ مقالات، ج١، ص٢١٦؛ النسفية، ص٦١؛ التفتازاني، ص٦١–٦٢؛ المواقف، ص٢٧٣؛ شرح الأصول الخمسة، ص٢٣٠–٢٣٢. ويورد الباقلاني أربعة أدلة لنفي كون الله عرضًا: (أ) لا يخلو إمَّا أن يكون شبهًا بالأعراض وبالتالي يكون متضادًّا أو شبيهًا بالبعض دون البعض فيكون محدثًا. (ب) الأعراض إمَّا لا تبقى على الله. (ج) الأعراض إمَّا تُدرك أو لا تُدرك، والأول مستحيل والثاني يحتاج إلى مخصص، وهو أيضًا مستحيل. (د) الأعراض إمَّا علة أو معلول، وليس الله علة بهذا المعنى أو معلولًا.

[١٥٥] كلاهما غلاة الشيعة. الأوَّل أن شخصًا إله أو فيه جزء من الإله، والإله متشخص به نسجًا على منوال النصارى والحلولية في كل أمة. والثاني (المغيرية والبيانية والهاشمية) أن الإله على صورة إنسان ونسج على منوالهم مشبهة الصفاتية تمسُّكًا بقول الرسول: «خلق الله آدم على صورة الرحمن»، وفي رواية أخرى: «على صورته» (النهاية، ص١٠٣–١٠٤).

[١٥٦] انظر الفصل الثالث: نظرية العلم، ثامنًا: الأدلة.

[١٥٧] اللمع.

[١٥٨] شرح الأصول الخمسة، ص٢٢٦–٢٣٠.

ولا يوجد إحصاء دقيق لها أو ترتيب معين أو مكان خاص. فقد يأتي إثبات اليد والوجه والنفس بعد إثبات الصفات السبع ورفض تفسيراتها المجازية بالمعاني.[١٥٩] وقد تأتي صفات الوجه واليدين والعين بعد ذكر الصفات.[١٦٠] وقد تذكر مع الاستواء.[١٦١] وتثبت صفات السلوب (للذات) وصفات الثبوت السبع على أنها صفات مختلف عليها مثل البقاء والتكوين عما يثبته الأشعري من صفة اليد وراء القدرة، وصفة الوجه وراء الوجود، والاستواء كصفة.[١٦٢] وكذلك تذكر صفات الاستواء والعينين والجنب والقَدَم والأصبع والتكوين من الصفات المختلف عليها مع البقاء والقِدَم في آخر الصفات والأوصاف.[١٦٣] وهكذا تظهر صفات التشبيه مرة مع أوصاف الذات ومرة مع صفاتها، مرة كصفات مستقلة ومرة كتشبيهات لصفات موجودة بالفعل، وقد تطغى حتى على بعض أوصاف الذات وتحيلها إلى تنبيهات مثل الوجود والقِدَم والبقاء. ولكن مكانها الطبيعي في الغالب هو في التوحيد ونفي التشبيه، سواء كان ذلك في الذات أو الصفات أو الأسماء. فيذكر أحيانًا الوجه واليد والعين والجنب والقدم والأصابع والتنزل وصفات المكان ومعها بعض صفات الأسماء كالعزة والرحمة والأمر والقدرة وبعد أوصاف الذات مثل النفس والذات.[١٦٤] ويجوز اليد والساق والأصبع والقِدَم بعد إثبات القِدَم وتجويز الوجود وإثبات الوحدانية وتجويز الشيئية والنفس ونفي الشبه (النور).[١٦٥] ويستمر الاضطراب في إيجاد مكان لصفات التشبيه وترددها بين الذات والصفات والأسماء. فتأتي اليدان والعينان والوجه والجنب والساق والمجيء والنزول والنور مع الأسماء بعد أوصاف الذات وصفات المعاني السبع.[١٦٦] وقد تأتي مع الصفات السبع ومن خلالها بعد الكلام والاستواء وقبل الإرادة وإثباته مع السمع والبصر.[١٦٧] وتأتي بعد الصفات كجزء من مسألة إثبات الصفات أو

---

[١٥٩] الفقه الأكبر، ص٨٥.

[١٦٠] الإنصاف، ص٢٤.

[١٦١] أصول الدِّين، ص١٠٩–١١٤.

[١٦٢] المحصل، ص١٣٥-١٣٦؛ طوالع الأنوار، ص١٨٤.

[١٦٣] المواقف، ص٢٩٦–٣١٠.

[١٦٤] الفصل، ج٢، ص١٤٧–١٥٣.

[١٦٥] بحر الكلام، ص١٩–٢٢.

[١٦٦] الإرشاد، ص١٥٥–١٦٤.

[١٦٧] الإبانة، ص٣٥–٣٩.

نفيها. وقد لا تظهر مسائل اليدين أو الكرسي أو العرش إلا في نهاية التوحيد العملي بعد أن تحول التوحيد إلى عمل وكأن التشبيه كتصور ضروري في التوحيد كعمل.[١٦٨] ونظرًا لارتباط التشبيه بالتجسيم وتمايزه عنه يظهر نفي الأبعاض عن الصانع ضد جسم الإنسان وصورته والوجه واليد، ونفي التبعض والتجزيء والتركيب والتناهي بعد إثبات صفات الوحدانية والقِدَم وظهور الصفات السبع ونفي العرض والجسم والجوهر والصور (الأعضاء) والحد والعد.[١٦٩]

وقد تدخل في صفات التشبيه صفات أخرى مثل الاستواء أقرب إلى الوصف الخامس للذات، وهو القيام بالنفس واستحالة الجهة والمكان.[١٧٠] وقد تدخل صفات أخرى لا تشير إلى جسم الإنسان، بل إلى أفعاله مثل التكوين.[١٧١] وقد تأتي صفات أخرى مثل إدراك الشم والذوق واللمس،[١٧٢] أو صفات أقرب إلى الانفعالات أو الأسماء أو الإرادات مثل الرحمة والكرم والرضا والسخط.[١٧٣] وقد تظهر أوصاف الذات السابقة مثل الوجود والقِدَم والبقاء، وكأنها صفات تشبيه.[١٧٤] ويمتد الأمر إلى إثبات الصفات، العلم وراء المعلوم، والعالمية وراء العالم عند مثبتي الأحوال.[١٧٥] أو عند الصفاتية إثباتًا لليد وراء القدرة والوجه وراء الوجود.[١٧٦] يقع التشبيه إذن في الذات كما يقع في الصفات.[١٧٧] وبعد إثبات الصفات من السهل الوقوع في التشبيه باعتبارها أعضاء «الله»، ومِنْ ثَمَّ ينتهي إثبات الصفات إلى التشبيه وأحيانًا إلى التجسيم، في حين ينتهي نفي الصفات إلى التنزيه. إثبات الصفات زائدة على

---

[١٦٨] كتاب التوحيد، ص١٨٢.

[١٦٩] أصول الدِّين، ص٧٣–٧٦؛ النسفية، ص٦٣؛ الانتصار، ١٤٤–١٤٨.

[١٧٠] هذا هو موقف الأشعري والإسفراييني.

[١٧١] قالت الحنفية إنها صفة قديمة تغاير القدرة.

[١٧٢] هذا عند القاضي.

[١٧٣] هذا عند عبد الله بن سعيد.

[١٧٤] هذا أيضًا عند عبد الله بن سعيد.

[١٧٥] بالإضافة إلى مثبتي الأحوال هو أيضًا رأي أبي سهل الصعلوكي.

[١٧٦] هذا هو رأي الأشعري.

[١٧٧] إثبات الصفات هو مذهب عبد الله بن كلاب والأشعري والإسفراييني وعبد الله بن سعيد (المحصل، ص١٣٥–١٣٦؛ بحر الكلام، ص١٨–٢٤). ويقترب منهم الحشوية (غاية المرام، ص١٣٥–١٣٨؛ كتاب التوحيد، ص١٨٢).

الذات يؤدي إلى التشبيه غالبًا وإلى التجسيم أحيانًا، في حين أن اعتبار الصفات عين الذات يؤدي إلى التنزيه.[١٧٨] والكل لا يجب التوقف فيه إثباتًا للصفات وبالتالي التشبيه أو يجب تأويله بحيث لا يخرج عن الأوصاف والصفات.[١٧٩]

ولا يوجد ترتيب معين لصفات التشبيه. ولكن إبقاءً على بناء الصورة تشمل كل جوانب الإنسان: الرأس والجسم والأطراف. وفي الرأس الوجه والعينان، وفي الجسم الجنب، وفي الأطراف اليد واليمين والأصبع والساق والقَدم. لذلك يمكن تقسيم آيات التشبيه إلى أربع مجموعات رئيسية:

(٥-١) آيات الرأس والوجه والعينين

ويرجع إثبات صفاتها إلى التفسير الحرفي للآيات ورفض نفيها خوفًا من التعطيل. والقول بصفة بلا كيف هو مثل القول بجسم لا كالأجسام، خطوة إلى الأمام وخطوة إلى الوراء، إقدام ثم إحجام، تشبيه ثم تنزيه، فالصفة لا يدركها الإنسان إلا على نحو معين، ولا توجد صفة تشبيه بلا إحالة إلى شيء.

وللرأس أولوية على البدن نظرًا لأنها تحتوي على مراكز السمع والبصر.[١٨٠] ولكن لا تظهر إشارة إلى الرأس بقدر ما تظهر صفات الوجه والعينين. ولا يعني الوجه العضو أي

---

[١٧٨] الفِرَق، ص٢٢٥.

[١٧٩] طوالع الأنوار، ص١٨٤؛ المحصل، ص١٣٥-١٣٦؛ بحر الكلام، ص١٨-٢٤؛ غاية المرام، ص١٣٥-١٣٨؛ كتاب التوحيد، ص١٨٢.

[١٨٠] يُذكر الرأس في القرآن ١٨ مرة، منها ١١ مرة جمعًا، وهو ما يستحيل على الله، ومنها ٩ مرات مُضافة إلى ضمير الجمع «رءوسكم» (٣ مرات)، «رءوسهم» (٦ مرات)، وهو أيضًا مستحيل على الله. ويشير اللفظ إلى رأس البشر ورءوسهم، إمَّا رأس هارون أو يحيى أو المريض أو السجين أو المؤمن في مسح الوضوء أو الكافر مطأطأ الرأس أو المنافق الذي يلويها، ولا تُستعمل لله على الإطلاق. وفي غالب استعمالاتها (١٥ مرة) لها معنى سلبي، إمَّا شدها من اللحية تأنيبًا كما فعل موسى ﴿وَأَلْقَى الْأَلْوَاحَ وَأَخَذَ بِرَأْسِ أَخِيهِ يَجُرُّهُ إِلَيْهِ﴾ (٧: ١٥٠)، ﴿قَالَ يَا ابْنَ أُمَّ لَا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي وَلَا بِرَأْسِي﴾ (٢٠: ٩٤)، أو بالشعر الأبيض رمزًا لكبر السن كما هو الحال مع زكريا: ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا﴾ (١٩: ٤)، أو رأس المريض: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ﴾ (٢: ١٩٦)، أو السجين المحكوم عليه بالإعدام تنهش في لحمه الطيور الجوارح بعد الصلب: ﴿وَأَمَّا الْآخَرُ فَيُصْلَبُ فَتَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْ رَأْسِهِ﴾ (١٢: ٤١)، ﴿إِنِّي أَرَانِي أَحْمِلُ فَوْقَ رَأْسِي خُبْزًا تَأْكُلُ الطَّيْرُ

واجهة الرأس، ولا يعني حتى الجهة إلى الأمام والصدارة، بل الذات والوجود والحقيقة، وبالتالي فإن ضرورة المجاز والتأويل ليس خروجًا على النص بل التزام بقواعد اللغة.[١٨١]

مِنْهُ﴾ (١٢: ٣٦)، وإمَّا موطن صب العذاب للكافرين: ﴿ثُمَّ صُبُّوا فَوْقَ رَأْسِهِ مِنْ عَذَابِ الْحَمِيمِ﴾ (٤٤: ٤٨)، ﴿يُصَبُّ مِنْ فَوْقِ رُءُوسِهِمُ الْحَمِيمُ﴾ (٢٢: ١٩)، أو رءوس الشياطين: ﴿إِنَّهَا شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِي أَصْلِ الْجَحِيمِ * طَلْعُهَا كَأَنَّهُ رُءُوسُ الشَّيَاطِينِ﴾ (٣٧: ٦٤-٦٥). أو حسرةً وندمًا: ﴿ثُمَّ نُكِسُوا عَلَى رُءُوسِهِمْ لَقَدْ عَلِمْتَ مَا هَؤُلَاءِ يَنْطِقُونَ﴾ (٢١: ٦٥)، ﴿وَلَوْ تَرَى إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُو رُءُوسِهِمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾ (٣٢: ١٢)، أو لويها نفاقًا: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا يَسْتَغْفِرْ لَكُمْ رَسُولُ اللهِ لَوَّوْا رُءُوسَهُمْ﴾ (٦٣: ٥)، والمجاز واضح في الاستعمالات في رأس المال: ﴿وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾ (٢: ٢٧٩).

[١٨١] عند ابن كلاب الوجه والعينان صفات بالخير، لا هما الله ولا هما غيره (مقالات، ج٢، ص٢٠٣، ص١٨٣). وعند أهل السنة وأصحاب الحديث لله وجه وعينان. وأثبت الأشعري الوجه في أحد القولين وكذلك الإسفراييني. وعند السلف صفة زائدة. وفي قول آخر وافقه القاضي على أنه الوجود. والمشبه كالصفاتية في إثبات الوجه. والوجه عند عبَّاد يعني الوجود، وعند غيره من المعتزلة مثل أبي الهذيل وسليمان بن جرير أنه الله، وعند الزيدية وجه الله أيضًا هو الله (مقالات، ج٢، ص١٨٣؛ الفصل، ج٢، ص١٤٧-١٤٨؛ الإبانة، ص٣٥؛ مقالات، ج١، ص١٣٨، ص١٤٤). وقد نفت الجهمية أن يكون لله وجه (الإبانة، ص٣٥). ينكر عبَّاد بن سليمان الوجه والنفس والذات والعين واليدين والجنب خارج القرآن (مقالات، ج١، ص١٢٦، ص٢٤٤، ج٢، ص١٦٥). وقد أنكرت المعتزلة جميع الأعضاء إلا الوجه (مقالات، ج١، ص١٤٨، ص٢٢٨، ص٢٦٦). وعند النظَّام ومعتزلة بغداد أن الوجه لا يُقال لله إلا توسعًا (مقالات، ج١، ص٢٤٤). ويبقى الرب من غير إثبات وجه ويُقال هو الله (مقالات، ج١، ص٢٢٨، ص٢٦٦). وتذكر المصنفات بعض الآيات القرآنية التي ذكرت الوجه (التحقيق، ص٩٥؛ غاية المرام، ص١٤٠؛ شرح الأصول الخمسة، ص٢٢٧؛ الإنصاف، ص٢٤؛ المواقف، ص٢٨٨؛ أصول الدِّين، ص١٠٩-١١٠؛ الإرشاد، ص١٥٧) وقد ذُكر لفظ الوجه ٧٥ مرة في القرآن، منها ٣ مرات أفعال وجه بمعنى اتجه، وهو أحد معاني لفظ الوجه: ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا﴾ (٦: ٧٩)، ﴿وَهُوَ كَلٌّ عَلَى مَوْلَاهُ أَيْنَمَا يُوَجِّهْهُ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ﴾ (١٦: ٧٦)، ﴿وَلَمَّا تَوَجَّهَ تِلْقَاءَ مَدْيَنَ قَالَ عَسَى رَبِّي أَنْ يَهْدِيَنِي سَوَاءَ السَّبِيلِ﴾ (٢٨: ٢٢). ومرة واحدة اسمًا بمعنى اتجاه أو وجهة: ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾ (٢: ٢٤٨)، ومنها أيضًا «وجيهًا» أي حسن الوجه والاستقبال والمآل مرتين، خاص بالسيد المسيح: ﴿اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ﴾ (٣: ٤٥)، ﴿فَبَرَّأَهُ اللهُ مِمَّا قَالُوا وَكَانَ عِنْدَ اللهِ وَجِيهًا﴾ (٣٣: ٦٩). وقد استُعمل اللفظ ٣٤ مرة مفردًا، ٣٨ مرة جمعًا، ومستحيل أن يُشار إلى وجوه الله بالجمع مما يدل على أن المعنى الغالب هو الاستعمال الإنساني أي الوجه الإنساني، ومنها ٢٤ بلا ضمير، ٤٨ بضمائر ملكية، ١٧ مرة مخاطبًا، ٣١ مرة غائبًا، مرتان متكلمًا، مما يدل على نسبة الوجه إلى شخص. والأهم من ذلك كله أنه من بين ٧٢ مرة لم يُذكر وجه الله إلا ١١ مرة في حين ذُكر

وإثبات أن أوجه الله هو الله إثبات الأعضاء منفصلة عن الذات، بل تكون هي والذات شيئًا واحدًا حتى تقل حدة التشبيه، ذات مجردة من ناحية وصفات مشبهة من ناحية أخرى،

وجه الإنسان ٦١ مرة، أي أن الاستعمال الغالب للإنسان لا لله. ومن هذه المرات الإحدى عشرة ثلاث فقط تشير إلى وجه الله بمعنى حضور أو وجود أو حقيقة ﴿وَلِلهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ﴾ (٢: ١١٥)، ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ (٥٥: ٢٧)، ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ (٢٨: ٨٨). أمَّا المرات الثماني فكلها بمعنى الغاية والهدف والنية والقصد، وهو معنى الاتجاه الذي للفعل مثل: ﴿وَمَا تُنْفِقُونَ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللهِ﴾ (٢: ٢٧٢)، ﴿وَالَّذِينَ صَبَرُوا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ﴾ (١٣: ٢٢)، ﴿ذَلِكَ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يُرِيدُونَ وَجْهَ اللهِ﴾ (٣٠: ٣٨)، ﴿وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللهِ﴾ (٣٠: ٣٩)، ﴿إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللهِ﴾ (٧٦: ٩)، ﴿وَمَا لِأَحَدٍ عِنْدَهُ مِنْ نِعْمَةٍ تُجْزَى * إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَى﴾ (٩٢: ١٩–٢٠)، ﴿وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ﴾ (٦: ٥٢)، ﴿وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ﴾ (١٨: ٢٨). أمَّا الاستعمالات الإنسانية الأخرى فإنها تشير إلى وجه أبي يوسف ثلاث مرات: ﴿اقْتُلُوا يُوسُفَ أَوِ اطْرَحُوهُ أَرْضًا يَخْلُ لَكُمْ وَجْهُ أَبِيكُمْ﴾ (١٢: ٩)، ﴿اذْهَبُوا بِقَمِيصِي هَذَا فَأَلْقُوهُ عَلَى وَجْهِ أَبِي يَأْتِ بَصِيرًا﴾ (١٢: ٩٣)، ﴿فَلَمَّا أَنْ جَاءَ الْبَشِيرُ أَلْقَاهُ عَلَى وَجْهِهِ فَارْتَدَّ بَصِيرًا﴾ (١٢: ٩٦)، وإمَّا تشير إلى وجه الرسول مأمورًا بالتوجه إلى القبلة (٧ مرات): ﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا﴾ (٢: ١٤٤)، ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ (٢: ١٤٤)، ﴿وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ (٢: ١٤٩)، (٢: ١٥٠)، أو توجه نداءً عامًّا بالتوجه والاستقامة في الدين: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا﴾ (٣٠: ٣٠)، ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ الْقَيِّمِ﴾ (٣٠: ٤٣)، ويُشير استعمال شائع إلى وجه المؤمنين (١٥ مرة) من حيث إسلام الوجه لله: ﴿بَلَى مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ﴾ (٢: ١١٢)، (٤: ١٢٥)، (٣١: ٢٢)، ﴿فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلهِ﴾ (٣: ٢٠)، أو التوجه لله: ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا﴾ (٦: ٧٩)، (٨٣: ٢٤)، والوجه الأبيض يوم القيامة: ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ﴾ (٣: ١٠٦)، (٣: ١٠٧)، أو الوجه النضر: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ﴾ (٧٥: ٢٢)، أو الوجه المسفر: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ مُسْفِرَةٌ * ضَاحِكَةٌ مُسْتَبْشِرَةٌ﴾ (٨٠: ٣٨–٣٩)، أو الوجه الخاشع: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ خَاشِعَةٌ﴾ (٨٨: ٢)، أو الوجه الناعم ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاعِمَةٌ﴾ (٨٨: ٨) أو الوجه في الدنيا المتجه نحو القبلة: ﴿وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾ (٢: ١٤٤)، (٢: ١٥٠)، ﴿لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ﴾ (٢: ١٧٧)، أو مسح الوجوه في التيمم: ﴿فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ﴾ (٤: ٤٣)، (٥: ٢٦)، ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾ (٥: ٦)، أو التوجه إلى المسجد: ﴿وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾ (٧: ٢٩). ولكن الاستعمال الأكثر شيوعًا (٣٧ مرة) هو تعذيب الوجه في الدنيا وفي الآخرة، أي المعنى السلبي، مثل الوجه المسود: ﴿وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِالْأُنْثَى ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ﴾(١٦: ٥٨)، (٤٣: ١٧)،

فالذات المتوحدة مع الصفات يمكن أن ترفع التشبيه. الوجه صورة فنية تعني ذات الله أو الفعل الخالص الذي لا يهدف إلى شيء خارجه أو إلى بقاء الحق. وإذا أمكن لأحد إنكار الأعضاء فلا يمكنه إنكار الوجه، فالوجه له دلالة خاصة لأنه المميز لفرد عن آخر. أمَّا العين

(٣: ١٠٦)، (٣٩: ٦٠)، ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ﴾ (٣: ١٠٦)، أو الوجه الباسر: ﴿وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ * تَظُنُّ أَنْ يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ﴾ (٧٥: ٢٤–٢٥)، أو الوجه الغابر: ﴿وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ عَلَيْهَا غَبَرَةٌ * تَرْهَقُهَا قَتَرَةٌ﴾ (٨٠: ٤٠–٤١)، أو الوجه المعذب يوم القيامة: ﴿أَفَمَنْ يَتَّقِي بِوَجْهِهِ سُوءَ الْعَذَابِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ (٣٩: ٢٤)، أو الوجه المشوي بالماء المغلي: ﴿وَإِنْ يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ﴾ (١٨: ٢٩) أو الوجه المحروق بالنار: ﴿وَتَغْشَى وُجُوهَهُمُ النَّارُ﴾ (١٤: ٥٠)، (٢١: ٣٩)، (٢٣: ١٠٤)، (٢٧: ٩٠)، (٢٣: ٦٦)، (٥٤: ٤٨)، وكل ذلك يستحيل على الله. وليس المجاز ببعيد عن عديد من الاستعمالات مثل الوجه المنقلب: ﴿وَإِنْ أَصَابَتْهُ فِتْنَةٌ انْقَلَبَ عَلَى وَجْهِهِ﴾ (٢٢: ١١)، أو الوجه المنكب: ﴿أَفَمَنْ يَمْشِي مُكِبًّا عَلَى وَجْهِهِ أَهْدَى أَمَّنْ يَمْشِي سَوِيًّا عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (٦٧: ٢٢)، أو الوجه المجعد رمزًا لكبر السن: ﴿فَأَقْبَلَتِ امْرَأَتُهُ فِي صَرَّةٍ فَصَكَّتْ وَجْهَهَا وَقَالَتْ عَجُوزٌ عَقِيمٌ﴾ (٥١: ٢٩)، أو الوجه المطيع: ﴿وَعَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ﴾ (٢٠: ١١١)، أو الوجه الدال على الكفر والسيئات: ﴿تَعْرِفُ فِي وُجُوهِ الَّذِينَ كَفَرُوا الْمُنْكَرَ﴾ (٢٢: ٧٢)، ﴿فَلَمَّا رَأَوْهُ زُلْفَةً سِيئَتْ وُجُوهُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ (٦٧: ٢٧)، ﴿مِنْ قَبْلِ أَنْ نَطْمِسَ وُجُوهًا﴾ (٤: ٤٧)، أو ضرب الوجوه: ﴿وَلَوْ تَرَى إِذْ يَتَوَفَّى الَّذِينَ كَفَرُوا الْمَلَائِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأَدْبَارَهُمْ﴾ (٨: ٥٠)، (٤٧: ٢٧)، فالوجه معطوف على الدبر، أو الوجه المظلم: ﴿كَأَنَّمَا أُغْشِيَتْ وُجُوهُهُمْ قِطَعًا مِنَ اللَّيْلِ مُظْلِمًا﴾ (١٠: ٢٧)، أو الوجه الأعمى الأبكم الأصم بلا حواس: ﴿وَنَحْشُرُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَى وُجُوهِهِمْ عُمْيًا وَبُكْمًا وَصُمًّا﴾ (١٧: ٩٧)، فأين هذا كله من أوجه الله؟

أمَّا بالنسبة للعين، فقد لحظ الآمدي أنها هي عين الماء. وعند القاضي عبد الجبار العين هو العلم (شرح الأصول، ص٢٢٧؛ مقالات، ج١، ص٢٤٨، ص٢٦٥–٢٦٦؛ الحصون الحميدية، ص٢٨–٢٩). وعند الجويني: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ أي الحفظ والرقابة (الإرشاد، ص١٥٧)، كما تعني العيون التي جرت فيها السفينة (النظامية. ص٢٣–٢٥). وعند البغدادي: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي﴾ أي على رؤية مني. أصول الدِّين (ص١٠٩–١١١). وقد ورد اللفظ ومشتقاته في القرآن ٦٥ مرة، منها ٢٨ مرة بمعنى عين الماء، ٤ مرات «معين» صفة للماء وهو ليس المعنى المقصود، ٤ مرات بمعنى حور عين وهو ليس المعنى المقصود كذلك، أي أكثر من النصف. وذكر اللفظ ٣٣ مرة بمعنى العين أي البصر منها فقط مرتان لله، ٢٩ مرة للإنسان مما يدل على أن استعمالها إنساني خالص. والمرتان هما: ﴿وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي﴾ (٢٠: ٣٩)، ﴿وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ (٥٢: ٤٨)، وهما معنيان مجازيان يدلان على مدى القرب والمحبة والمودة كما هو الحال في الأمثال العامية: «على عيني»، «في عيني»، فالعين أغلى قيمة عند الإنسان للقسم بها. أمَّا الاستعمالات الإنسانية فليس كلها بمعنى الإبصار بل منها بمعنى

فهي ليست عضو الرؤية الذي بالرأس في أعلى الوجه، فهي إمَّا عين الماء، وفي هذه الحالة تكون في حاجة إلى تأويل ثانٍ، وإمَّا العلم لما كانت العين أداة للبصر والرؤية ومصدرًا للمعرفة الحسية، وإمَّا الحفظ والرقابة والعناية وهو العلم العملي، وكما هو واضح في الأمثال العامية. وهي كلها تعبيرات إنسانية كما يدل على ذلك العرف في الحلف بالرأس والتغني بالوجه والحفظ في العين.

الرضا في قرة العين (٧ مرات)، مثل: ﴿وَقَالَتِ امْرَأَةُ فِرْعَوْنَ قُرَّةُ عَيْنٍ لِي وَلَكَ﴾ (٢٨: ٩)، ﴿فَكُلِي وَاشْرَبِي وَقَرِّي عَيْنًا﴾ (١٩: ٢٦)، ﴿فَرَجَعْنَاكَ إِلَى أُمِّكَ كَيْ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلَا تَحْزَنَ﴾ (٢٠: ٤٠)، ﴿فَرَدَدْنَاهُ إِلَى أُمِّهِ كَيْ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلَا تَحْزَنَ﴾ (٢٨: ١٣)، ﴿رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ﴾ (٢٥: ٧٤)، ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ﴾ (٣٢: ١٧)، ﴿ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ تَقَرَّ أَعْيُنُهُنَّ﴾ (٣٣: ٥١)، كما تكشف العين عن حزن النفس وانفعالاتها (٣ مرات)، مثل: ﴿تَرَى أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ﴾ (٥: ٨٣)، ﴿تَوَلَّوْا وَأَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ حَزَنًا أَلَّا يَجِدُوا مَا يُنْفِقُونَ﴾ (٩: ٩٢)، ﴿وَابْيَضَّتْ عَيْنَاهُ مِنَ الْحُزْنِ فَهُوَ كَظِيمٌ﴾ (١٢: ٨٤)، كما تعني العين القصد والتطلع (٣ مرات)، مثل: ﴿وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ (١٨: ٢٨)، ﴿وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَى مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْهُمْ﴾ (١٥: ٨٨)، (٢٠: ١٣١)، كما يرتبط إدراك البصر بالحالة النفسية إقلالًا أو تعظيمًا مثل: ﴿وَيُقَلِّلُكُمْ فِي أَعْيُنِهِمْ لِيَقْضِيَ اللهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا﴾ (٨: ٤٤)، ﴿وَلَا أَقُولُ لِلَّذِينَ تَزْدَرِي أَعْيُنُكُمْ لَنْ يُؤْتِيَهُمُ اللهُ خَيْرًا﴾ (١١: ٣١)، ﴿وَإِذْ يُرِيكُمُوهُمْ إِذِ الْتَقَيْتُمْ فِي أَعْيُنِكُمْ قَلِيلًا﴾ (٨: ٤٤)، وقد تكون معرفة صائبة: ﴿يَرَوْنَهُمْ مِثْلَيْهِمْ رَأْيَ الْعَيْنِ﴾ (٣: ١٣)، ﴿ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ﴾ (١٠٢: ٧). ﴿قَالُوا فَأْتُوا بِهِ عَلَى أَعْيُنِ النَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَشْهَدُونَ﴾ (٢١: ٦١)، أو نعمة ﴿أَلَمْ نَجْعَلْ لَهُ عَيْنَيْنِ * وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ﴾ (٩٠: ٨–٩)، أو لذة رؤية ﴿وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ﴾ (٤٣: ٧١)، أو جزاء ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ﴾ (٥: ٤٥)، وإذا كانت بعض المعاني إيجابية فإن كثيرًا منها سلبية (٨ مرات) مثل عدم القدرة على الرؤية والوقوع فريسة للسحر: ﴿فَلَمَّا أَلْقَوْا سَحَرُوا أَعْيُنَ النَّاسِ وَاسْتَرْهَبُوهُمْ﴾ (٧: ١١٦)، أو عدم الإبصار بها والعمى: ﴿وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا﴾ (٧: ١٧٩)، (٧: ١٩٥)، أو أنها تخفي الحق: ﴿يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ﴾ (٣٢: ١٧)، أو العمى التام: ﴿الَّذِينَ كَانَتْ أَعْيُنُهُمْ فِي غِطَاءٍ عَنْ ذِكْرِي﴾ (١٨: ١٠١)، أو تكشف عن غشية الموت: ﴿تَدُورُ أَعْيُنُهُمْ كَالَّذِي يُغْشَى عَلَيْهِ مِنَ الْمَوْتِ﴾ (٣٣: ١٩)، ﴿وَلَوْ نَشَاءُ لَطَمَسْنَا عَلَى أَعْيُنِهِمْ﴾ (٣٦: ٦٦)، ﴿فَطَمَسْنَا أَعْيُنَهُمْ﴾ (٥٤: ٣٧)، ولم يكن المعنى المجازى غائبًا مثل عين الشمس: ﴿حَتَّى إِذَا بَلَغَ مَغْرِبَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ﴾ (١٨: ٨٦)، فأين هذا كله من عين الله؟

(٥-٢) آيات اليد واليمين والأصبع

وهي آيات الأطراف بعد الرأس وقبل الجسم. ولا تعني اليد عضو الجسم، بل القدرة والقوة، وهي من الصفات التي أفاض فيها القدماء.[١٨٢] اليد مجرد صورة فنية تعبر عن

[١٨٢] لقد وصل التشبيه إلى حد إثبات الصفة باللغة الأصلية وليس باللغة الفارسية. وعند أهل السنة وأصحاب الحديث لله يدان (مقالات، ج١، ص٢٦١، ص٣٢٠؛ الإبانة، ص٩، ص٣٥–٣٩؛ الإنصاف، ص٣٤). وعند المشبهة يدا الله جارحتان وعضوان فيهما كف وأصابع (أصول الدِّين، ص١١٠–١١٢؛ غاية المرام، ص١٣٩–١٤٠؛ الفصل، ج٢، ص١٤٨؛ شرح الأصول، ص٢٢٨–٢٢٩). وعند القلانسي اليدان ليستا صفتين بل صفة واحدة. أثبتهما الأشعري، فاليد لديه صفة زائدة على الذات (المواقف، ص٢٩٨). وعند الجبائي وبعض المعتزلة اليد تعني النعمة أو أنها مجرد صلة، فخلق آدم باليدين أي مجرد خلقه. وهذا معقول لغويًّا من حيث التصوير ولا يتطلب ذلك تفسير كل كلمة بمعنى مستقل بدعوى التخصيص (مقالات، ج١، ص٢٢٨، ص٢٦٦، ص٢٨٨). وقد استُعمل لفظ «يد» في القرآن ١٢٠ مرة، منها ٢١ مرة مفردًا، ٣٤ مثنى، ٦٥ جمعًا، أي أن الغالب هو الجمع، ولا يعقل أن يكون لله أيادي بالمعنى الحرفي وإلا كانت صورة آلهة قدماء الهند أو صورة التنين والوحش الأسطوري. لم تضف لله إلا ١٦ مرة، في حين أن باقي الإضافات، أي ١٠٤ مرات، للإنسان، مما يدل على أنها معنى إنساني خالص. وهذه المرات القليلة التي أُضيفت إلى الله كلها استعمالات مجازية تفيد صفات الفضل: ﴿قُلْ إِنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ (٣: ٧٣)، (٥٧: ٢٩)، والكرم ضد البخل والتقتير: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾ (٢٥: ٦٤)، والخير: ﴿بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (٣: ٢٦)، ومالك كل شيء واليد صورة للملكية: ﴿قُلْ مَنْ بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ﴾ (٢٣: ٨٨)، ﴿فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ (٣٦: ٨٣)، ﴿تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (٦٧: ١)، والقدرة والسيطرة والهيمنة والاحتواء: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللهَ يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ (٤٨: ١٠)، فهو المبدأ الذي يضم الأفعال الإنسانية ويكون أساسًا نظريًّا لها، وهو الرحيم: ﴿وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ﴾ (٧: ٥٧)، (٢٥: ٤٨)، (٢٧: ٦٣)، وهو الذي يعذب: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ لَكُمْ بَيْنَ يَدَيْ عَذَابٍ شَدِيدٍ﴾ (٣٤: ٤٦)، وهو الخالق، وصورة الخلق الصنع باليدين: ﴿قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ (٣٨: ٧٥)، ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا﴾ (٣٦: ٧١)، وإنه لشرف للإنسان وللحياة أن يخلقهما الله باليدين، وأن يكونا من صنعه. ويظهر الاشتراك في الاسم بين يدي الله ويدي الرسول مما يدل على الاستعمال المجازي في الله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللهِ وَرَسُولِهِ﴾ (٤٩: ١). أمَّا الاستعمالات الإنسانية الأخرى، والتي تبلغ ١٠٤ مرات، منها فقط ٣٠ مرة حقيقة، مثل القتل باليد والبطش بها أو ضمها وإدخالها في الجيب أو إخراجها أو نزعها أو الاغتراف

الإرادة ومعاني القوة والقدرة والعلو والقهر والاستيلاء والاحتواء والتنزيه. أمَّا اليمين فلا تعني أيضًا طرف الجسم، بل القدرة والإتقان في العمل والحفظ للأفضل والإمساك. فاليمين أفضل في العمل من الشمال على ما هو وارد في الشعر العربي.[١٨٣] أمَّا الأصبع فإنه ليس

بها أو اليد كعضو للمسح به في الوضوء أو لقطعه في العقاب، ولكن الغالب هو الاستعمال المجازي (٧٤ مرة)، وأكثرها: ﴿مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ﴾ أي للكتب السماوية السابقة (١٢ مرة)، ﴿مُعَقِّبَاتٌ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ﴾ (١٩ مرة)، أو ﴿مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ﴾ (١٣ مرة)، والباقي يشبه به الله مثل إعطاء الجزية عن يد، أي كرهًا: ﴿حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ (٢: ٢٩)، أو اليد المغلولة رمزًا للبخل والتقتير أو الذي بيده عقدة النكاح أو ولي الأمر، أو العض على اليدين تعبيرًا عن الندم، أو الكسب بالأيدي تعبيرًا عن الفعل الحر والمسئولية الفردية، أو كف الأيدي تعبيرًا عن منع الأذى، أو أولو الأيدي تعبيرًا عن الكرم والقوة، أو التحذير من إيقاع النفس في الهلاك: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ (٢: ١٩٥)، أو اتقاء ما بين الأيدي وما خلفها تعبيرًا عن ميدان الفعل أو بسط اليد تعبيرًا عن الكرم والفعل أو سقط اليد تعبيرًا عن العجز والمباغتة، ﴿وَلَمَّا سُقِطَ فِي أَيْدِيهِمْ﴾ (٧: ١٤٩)، أو قبض اليد تعبيرًا عن القوة والصلابة في المعارضة: ﴿يَأْمُرُونَ بِالْمُنْكَرِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمَعْرُوفِ وَيَقْبِضُونَ أَيْدِيَهُمْ﴾ (٩: ٦٧)، أو وضع اليد على الفم رفضًا للكلام أو السماع أو الحوار: ﴿جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَرَدُّوا أَيْدِيَهُمْ فِي أَفْوَاهِهِمْ﴾ (١٤: ٩)، أو كلام اليد شهادة على الإنسان: ﴿يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (٢٤: ٢٤)، ﴿الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَى أَفْوَاهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَا أَيْدِيهِمْ﴾ (٣٦: ٦٥). ومع أن بعض الاستعمالات الإنسانية إيجابي مثل النور الذي يسعى بين أيدي المؤمنين: ﴿نُورُهُمْ يَسْعَى بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ﴾ (٦٦: ٨)، (٥٧: ١٢)، أو البيعة لله وللمؤمنين باليد إلا أن أكثر الاستعمالات لليد سلبًا (مرة) مثل الكره، والقتل، والبطش، والبخل، واللعن: ﴿تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ﴾ (١١١: ١)، والذنب، والظلم، والعذاب، والندم في العض على اليدين أو الفساد: ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ﴾ (٣٠: ٤١)، والتخريب: ﴿يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ﴾ (٥٩: ٢)، والهلاك، والتقطيع، والمصائب: ﴿وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾ (٤٢: ٣٠)، والكذب: ﴿فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ﴾ (٢: ٧٩)، والسيئات: ﴿وَإِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ﴾ (٤٢: ٤٨)، فأين ذلك كله من يد الله؟

[١٨٣] أمَّا لفظ «اليمين» فقد ذُكر في القرآن ٢٤ مرة، اثنتان منها فقط لله، ٢٢ مرة للإنسان! الأولى: ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ * لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ﴾ (٦٩: ٤٤–٤٥)، والثانية: ﴿وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ (٣٩: ٦٧)، وكلاهما يفيدان الفعل والإتقان باليمين دون الشمال كما هو معروف في العرف اللغوي، وهو ما تؤكده الاستعمالات الإنسانية الأخرى (٦ مرات)، مثل: ﴿فَرَاغَ عَلَيْهِمْ ضَرْبًا بِالْيَمِينِ﴾ (٣٧: ٩٣)، ﴿وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَى * قَالَ هِيَ عَصَايَ﴾(٢٠: ١٧–١٨)،

لفظًا شرعيًّا يُضاف إلى الله.[184] أمَّا ألفاظ الكف والأنامل فهي ليست ألفاظًا شرعية في أصل الوحي، وأقصاها روايات تقوى وتضعف، وأصل العقائد في الوحي، إذ إن السنة تبيين عملي لأوجه التطبيق وليست مصدرًا لعقائد نظرية.[185]

﴿وَأَلْقِ مَا فِي يَمِينِكَ تَلْقَفْ مَا صَنَعُوا﴾ (٢٠: ٦٩)، ﴿وَمَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ مِمَّا أَفَاءَ اللهُ عَلَيْكَ﴾ (٣٣: ٥٠)، ﴿وَلَا أَنْ تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ أَزْوَاجٍ وَلَوْ أَعْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ إِلَّا مَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ﴾، والمعنيان الأخيران مجازيان أي ما يدخل في الأهل والأسرة والعشيرة. وقد يفيد اليمين أيضًا معنى الإيمان والخير والصلاح والنجاة في مقابل الشمال (١٠ مرات)، وهو المعنى المجازي أيضًا في الأمثال العامية، مثل: ﴿وَأَصْحَابُ الْيَمِينِ مَا أَصْحَابُ الْيَمِينِ * فِي سِدْرٍ مَخْضُودٍ﴾ (٥٦: ٢٧–٢٨)، ﴿لِأَصْحَابِ الْيَمِينِ * ثُلَّةٌ مِنَ الْأَوَّلِينَ * وَثُلَّةٌ مِنَ الْآخِرِينَ﴾ (٥٦: ٣٨–٤٠)، فالمتأخرون لا يقلون عن المتقدمين في الإيمان. هم البقية الصالحة من كل جيل وطليعة كل عصر، ﴿وَأَمَّا إِنْ كَانَ مِنْ أَصْحَابِ الْيَمِينِ * فَسَلَامٌ لَكَ مِنْ أَصْحَابِ الْيَمِينِ﴾ (٥٦: ٩٠-٩١)، ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ * إِلَّا أَصْحَابَ الْيَمِينِ﴾ (٧٤: ٣٨-٣٩)، ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَيَقُولُ هَاؤُمُ اقْرَءُوا كِتَابِيَهْ﴾ (٦٩: ١٩)، ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ * فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا﴾ (٨٤: ٧–٨). وقد يفيد معنى اليمين الاتجاه إلى اليمين في مقابل الشمال دون رمز بل الحركة الفعلية (٦ مرات)، مثل: ﴿يَتَفَيَّأُ ظِلَالُهُ عَنِ الْيَمِينِ وَالشَّمَائِلِ سُجَّدًا لِلهِ وَهُمْ دَاخِرُونَ﴾ (١٦: ٤٨)، ﴿وَتَرَى الشَّمْسَ إِذَا طَلَعَتْ تَزَاوَرُ عَنْ كَهْفِهِمْ ذَاتَ الْيَمِينِ﴾ (١٨: ١٧)، ﴿وَتَحْسَبُهُمْ أَيْقَاظًا وَهُمْ رُقُودٌ وَنُقَلِّبُهُمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَذَاتَ الشِّمَالِ﴾ (١٨: ١٨)، ﴿لَقَدْ كَانَ لِسَبَإٍ فِي مَسْكَنِهِمْ آيَةٌ جَنَّتَانِ عَنْ يَمِينٍ وَشِمَالٍ﴾ (٣٤: ١٥)، ﴿قَالُوا إِنَّكُمْ كُنْتُمْ تَأْتُونَنَا عَنِ الْيَمِينِ﴾ (٣٧: ٢٨)، ﴿إِذْ يَتَلَقَّى الْمُتَلَقِّيَانِ عَنِ الْيَمِينِ وَعَنِ الشِّمَالِ قَعِيدٌ﴾ (٥٠: ٢٧)، ﴿عَنِ الْيَمِينِ وَعَنِ الشِّمَالِ عِزِينَ﴾ (٧٠: ٣٧).

[184] لم يذكر «الأصبع» في القرآن إلا مرتين في صيغة الجمع للإشارة إلى أصابع الإنسان التي يضعها الكفار في آذانهم لعدم سماع الحق، وهي: ﴿يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ﴾ (٢: ١٩)، ﴿وَإِنِّي كُلَّمَا دَعَوْتُهُمْ لِتَغْفِرَ لَهُمْ جَعَلُوا أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ﴾ (٧١: ٧).

[185] أمَّا لفظ «الكف» فلم يُذكَر إلا مرتين في القرآن في صيغتي المثنى للإنسان في حالات سلبية خالصة، إمَّا للخداع: ﴿لَا يَسْتَجِيبُونَ لَهُمْ بِشَيْءٍ إِلَّا كَبَاسِطِ كَفَّيْهِ إِلَى الْمَاءِ﴾ (١٣: ١٤)، أو للحسرة: ﴿وَأُحِيطَ بِثَمَرِهِ فَأَصْبَحَ يُقَلِّبُ كَفَّيْهِ عَلَى مَا أَنْفَقَ فِيهَا﴾ (١٨: ٤٢). أمَّا لفظ «الأنامل»، فقد ورد مرة واحدة في القرآن للإنسان، وبمعنى سلبي يعني الغيظ: ﴿وَإِذَا خَلَوْا عَضُّوا عَلَيْكُمُ الْأَنَامِلَ مِنَ الْغَيْظِ﴾ (٣: ١١٩) (الملل، ج٢، ص٧–٨؛ بحر الكلام، ص١٩–٢٢؛ المواقف، ص٢٩٨؛ الحصون الحميدية، ص٢٦–٢٨؛ الفصل، ج٢، ص١٤٨–١٤٩).

(٥-٣) آيات الجنب والساق والقَدم

وهي الآيات التي تشير إلى جذع البدن والأطراف السفلى. ولا يعني الجنب جنب البدن، بل أمر الله ونهيه، فالجنب صلب البدن والذي عليه يرتكن.[١٨٦] أمَّا الساق والقَدم فإنهما ليسا لفظين شرعيين في أصل الوحي يطلقان على «الله».[١٨٧] وغالبها ألفاظ رواية لا تكون أصلًا

[١٨٦] التحقيق التام، ص٩٥؛ المواقف، ص٢٩٨؛ غاية المرام، ص١٤١؛ شرح الأصول، ص٢٢٨–٢٢٩؛ الإرشاد، ص١٥٨–١٥٩. وقد ذُكر اللفظ كاسم في القرآن ثماني مرات، ٣ مرات مفردًا، ٥ مرات جمعًا، والجمع لا يطلق على الله. والمفرد منها واحد فقط لله: ﴿أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسْرَتَا عَلَى مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللهِ﴾ (٣٩: ٥٦)، أي الأمر والنهي، والاستعمالان الآخران للإنسان: ﴿وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنْبِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾ (٤: ٣٦)، بمعنى المجاورة، ﴿وَقَالَتْ لِأُخْتِهِ قُصِّيهِ فَبَصُرَتْ بِهِ عَنْ جُنُبٍ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ (٢٨: ١١). والاستعمالات الست الأخرى بمعنى جنب الجسم للاتكاء عليه في الدعاءين: ﴿وَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ الضُّرُّ دَعَانَا لِجَنْبِهِ أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَائِمًا﴾ (١٠: ١٢)، (٣٢: ١٦)، أو لذكر الله: ﴿فَإِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلَاةَ فَاذْكُرُوا اللهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَى جُنُوبِكُمْ﴾ (٤: ١٠٣)، (٣: ١٩١)، أو جنوب الحيوانات للطعام: ﴿فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ﴾ (٢٢: ٣٦)، أمَّا الفعل «جنب» ومشتقاته، فإنه استُعمل ١٢ مرة بنفس المعنى وكذلك ظرف المكان جانب ٩ مرات بنفس المعنى، أي المجاورة في المكان، وهو ما يستحيل على الله.

[١٨٧] شرح الأصول، ص٢٢٩؛ الفصل، ج٢، ص١٥٠؛ الإرشاد، ص١٥٩؛ بحر الكلام، ص٢١. أمَّا لفظ «الساق» فقد ذُكر في القرآن ثلاث مرات بمعنى الساق الإنساني يوم القيامة، مثل: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ﴾ (٦٨: ٤٢)، ﴿وَالْتَفَّتِ السَّاقُ بِالسَّاقِ ❋ إِلَى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمَسَاقُ﴾ (٧٥: ٢٩–٣٠)، وهي معاني سلبية تُستعمل في نطاق الكفر وعدم الإيمان والعذاب يوم القيامة، ومرة واحدة مثنى للإغراء الدنيوي: ﴿فَلَمَّا رَأَتْهُ حَسِبَتْهُ لُجَّةً وَكَشَفَتْ عَنْ سَاقَيْهَا﴾ (٢٧: ٤٤). وباقي المشتقات مثل الساق والسوق كلها استعمالات إنسانية صرفة. أمَّا بالنسبة للفظ القَدَم فقد ذكر ثماني مرات في القرآن الكريم، وكلها معانٍ إنسانية مجازية بمعنى قدَم الصدق: ﴿وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا أَنَّ لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾ (١٠: ٢)، أو تثبيت الأقدام: ﴿وَلَا تَتَّخِذُوا أَيْمَانَكُمْ دَخَلًا بَيْنَكُمْ فَتَزِلَّ قَدَمٌ بَعْدَ ثُبُوتِهَا﴾ (١٦: ٩٤)، ﴿وَلِيَرْبِطَ عَلَى قُلُوبِكُمْ وَيُثَبِّتَ بِهِ الْأَقْدَامَ﴾ (٨: ١١)، ﴿إِنْ تَنْصُرُوا اللهَ يَنْصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ﴾ (٤٧: ٧)، ﴿رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَثَبِّتْ أَقْدَامَنَا﴾ (٢: ٢٥٠)، ﴿رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَإِسْرَافَنَا فِي أَمْرِنَا وَثَبِّتْ أَقْدَامَنَا﴾ (٣: ١٤٧)، أو بالمعنى السلبي بمعنى الأخذ بالأقدام للعذاب: ﴿يُعْرَفُ الْمُجْرِمُونَ بِسِيمَاهُمْ فَيُؤْخَذُ بِالنَّوَاصِي وَالْأَقْدَامِ﴾ (٥٥: ٤١)، أو الهرس بالأقدام: ﴿أَرِنَا الَّذَيْنِ أَضَلَّانَا مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ نَجْعَلْهُمَا تَحْتَ أَقْدَامِنَا﴾ (٤١: ٢٩) (التحقيق التام، ص٩٥؛ الملل، ج٢، ص٧–٨؛ الفصل،

في العقائد نظرًا لضعف الرواية، ومهمتها العملية لا النظرية. وقد انتشرت هذه الروايات في الدين الشعبي لما فيها من خيال فني خصب يؤثر على العامة في تصوراتها لله.[١٨٨]

(٥-٤) آيات النفس

ولو أن النفس ليست من صفات التشبيه إلا أنها تشير أيضًا إلى أبعاض الإنسان، تخبر عنه لا عن شيء غيره، تشير إلى الذات، وتميل إلى الهوية. بل إن نسبة الحواس الخمس له وجعله مدركًا للعالم إنما كان القصد منها الإشارة إلى وعيه بالأشياء في مقابل ذكر الأشياء له، فيكون شعورًا في مقابل الأشياء وتكون أشياء في مقابل الشعور.[١٨٩] لا سبيل إذن لتجاوز التشبيه إلا بالتنزيه والتخلي عن التفسير الحرفي للنصوص إلى التفسير المجازي

ج٢؛ أصول الدِّين، ص٧٦–٧٨؛ الملل، ج١، ص١٣٥–١٣٨؛ غاية المرام، ص١٤١؛ بحر الكلام، ص٢٢). ويذكر القاضي عبد الجبار أن القَدَم لا يعني أسفل الساق، بل هو مجاز مما يدفع شدتها ويسكن هياجها، فالمراد به الشدة مثل من يقول قامت العرب على ساقها أي شدة الأمر وأهوال القيامة أي الأمر العظيم الصعب (شرح الأصول، ص٢٢٩).

[١٨٨] كثير من هذه الصفات الخبرية تعتمد على الأحاديث وليس على الآيات، منها بالنسبة لليد: «إن الله خلق آدم بيده وخلق جنة عدن بيده، وكتب التوراة بيده، وغرس شجرة طوبى بيده»، أو «أن الله مسح ظهر آدم بيده فاستخرج منه ذريته»، أو «خمر طينة آدم بيده أربعين صباحًا». وبالنسبة للأصابع أو «كفه على كتفي حتى وجدت برد أنامله في صدري»، «قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن»، «كلتا يديه يمين»، «يمين الرحمن» (الإبانة، ص٣٥–٣٧؛ النظامية، ص٢٣–٢٥؛ الملل، ج١، ص١٣٥–١٣٨، ج٢، ص٧–٨؛ التحقيق التام، ص٩٥). وبالنسبة للقدم: «فيضع الجبار قدمه في النار»، «إن جهنم لا تمتلئ حتى يضع فيها قدمه» (الملل، ج٢، ص٧–٨؛ الفصل، ج٢، ص١٤٨؛ أصول الدِّين، ص٧٥-٧٦؛ التحقيق التام، ص٩٥).

[١٨٩] يجوز أن يُقال بأن لله نفس عند أهل السنة والجماعة بمعنى الذات والوجود، وكما هو في آيات النفس (بحر الكلام، ص١٨–١٩) والذات هو الوصف الأوَّل للإنسان (أصول الدِّين، ص٨٨). وفي الفارسية خدا الله وخودي الذات (أصول الدِّين، ص٧٢؛ السنوسية، ص٢-١؛ كفاية العوام، ص٣٧–٣٩، ٣٣-٣٤؛ الباجوري، ص٤؛ الحصون، ص١٤؛ الجوهرة، التحقيق، ص٨٤-٨٥؛ الإرشاد، ص٣٣-٣٤). وقد ذكر لفظ «نفس» في القرآن ٢٩٥ مرة، كلها للإنسان باستثناء ٦ مرات فقط لله، وبالتالي فهو وصف إنساني وليس وصفًا إلهيًّا. مرتان منها للتوكيد: ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ اللهُ نَفْسَهُ﴾ (٣: ٢٨)، (٣: ٣٠)، وهو مشروع في اللغة، ومرتان لبيان أن الله هو المبدأ وأن شخصه هو المبدأ دفعًا نحو التنزيه وابتعادًا من التشبيه، مثل: ﴿قُلْ لِلّٰهِ كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ﴾ (٦: ١٢)، ﴿فَقُلْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ﴾ (٦: ٥٤)، ومرة واحدة كموطن للعلم كما أن نفس الإنسان موطن لعلمه: ﴿تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ

لها وهو أقرب إلى قواعد اللغة. ليس التشبيه هو الحق والتنزيه هو الضلال، فسلاح التكفير هو سلاح ضد الخصوم.[١٩٠] ويتم تجاوز التشبيه إلى التنزيه عن طريق إبطال التشبيه لغويًّا وفهم دوافعه نفسيًّا واجتماعيًّا وسياسيًّا، وهي الدوافع التي يشارك فيها التشبيه التجسيم. فالفرق بينهما في الدرجة لا في النوع. والتنزيه هو القادر على جذب التشبيه إليه بعيدًا عن التجسيم عن طريق النفي، إذ لا يكفي إطلاق القرآن أو التوقف أو نفي الكيفية.[١٩١] وفي هذه الحالة قد لا يفترق التشبيه عن التنزيه إلا قليلًا نظرًا لحرص التشبيه

مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ﴾ (٥: ١١٦)، ومرة للتعبير عن درجة القرب وكما هو معروف في الأمثال العامية والأغاني الشعبية، ﴿ثُمَّ جِئْتَ عَلَى قَدَرٍ يَا مُوسَى * وَاصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي﴾ (٢٠: ٤٠–٤١). أمَّا الاستعمالات الإنسانية، الأعم والأغلب، فأكثر الاستعمالات شيوعًا ظلم الإنسان لنفسه (٣٢ مرة)، ثم تحريم قتل النفس التي حرم الله إلا بالحق (١٦ مرة)، ثم كسب النفس لأعمالها (١٢ مرة)، والمعاني المشابهة مثل تكليف النفس حسب طاقاتها (٧ مرات)، وتقديم النفس لما يزكيها (٦ مرات)، وشهادة النفس على نفسها (٩ مرات)، وجهاد النفس (١١ مرة)، وجزاء النفس طبقًا لأعمالها (٦ مرات)، ثم موتها بإذن الله (٨ مرات)، وخلقها من نفس واحدة (٦ مرات). أمَّا باقي الاستعمالات فإنها متفاوتة بين قوى النفس النظرية وقواها العملية. فالنفس تخفي وتعلن، تبطن وتظهر، تعلم وتجهل، تظن وتتيقن، تتفكر في نفسها وفي العالم، تبصر وتعقل. وهي قوة لغوية للحديث والقول والكلام والجدال والقراءة والتعليم. كما أنها بواعث ودوافع وحاجات، ترضى وتغضب، تضيق وتفرح توسوس وتوجس، وتسول وتدفع، لذلك فهي إمَّا أمارة بالسوء أو لوامة أو مطمئنة، يدفعها الهوى وتنتابها الحسرة ويهديها الإيمان. وهي مسئولة عن أفعالها، لا تجزي نفس عن نفسٍ شيئًا طبقا لقدراتها فلا تكليف بما لا يُطاق، وتوفَّى كل نفس ما كسبت، ترى ما عملته محضرًا أمامها دون أن تظلم شيئًا. كل نفس بصيرة على نفسها، شاهدة على نفسها، تبلى في الحياة وتمتحن حتى تجتاز العقبة فتكون من الفائزين. خلقت من نفس واحدة في البداية، وخلق منها زوجها، لا تموت إلا بالحق، فالنفس بالنفس، عليها حافظ وتموت بأجلها. إذا خادعت وكذبت وأسرفت وبخلت وشحت وكنز وأسرفت ومكرت وتخاذلت وسفهت وفتنت وضلت واختانت وبغت خسرت أعمالها. وإذا أنفقت وجاهدت ونصرت واشترت نفسها بالحق، وتركت وشكرت وذكرت فازت بالخير. فأين ذلك كله من نفس الله؟

[١٩٠] الإبانة، ص٣٥–٣٩.

[١٩١] قال ابن الهيصم إن الذي أطلقه المشبهة على الله من الهيئة والصورة والاستدارة والوفرة والمصافحة والمعانقة ونحو ذلك لا يشبه سائر ما أطلقه الكرامية من أنه خلق آدم وأنه استوى على عرشه وأنه يجيء يوم القيامة لمحاسبة الخلق (الملل، ج٢، ص٢٠–٢١). وقد نسب جماعة من المعتزلة التشبيه إلى أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه ويحيى بن معين، وهذا خطأ، فإنهم منزهون في اعتقادهم عن التشبيه والتعطيل، ولكنهم لا يتكلمون في المتشابهات، بل كانوا يقولون آمنا وصدقنا مع أنهم كانوا يجزمون بأن الله لا شبيه له وليس كمثله شيء، ومعلوم أن هذا الاعتقاد بعيد جدًّا عن التشبيه (اعتقادات

على التفسير الحرفي للنصوص دون الوقوع في التجسيم، كذلك كانت فِرَق أهل السنة بين التشبيه والتنزيه.[١٩٢]

ولا يرجع التشبيه إلى أثر خارجي في دوافعه، بل قد ترجع بعض صوره الفنية إلى البيئة الشعبية في خيالها وأساطيرها. وفي الخيال الشعبي يصعب التمييز بين ما هو محلي وما هو وارد؛ لأنه مصب لكل شيء بإبداع ذاتي خاص.[١٩٣] إنما التشبيه خطأ في تفسير النصوص، ووقوع في التفسير الحرفي حيث يصح المجاز. التشبيه تجاوز الحرف إلى الشيء، وانتقاله من مستوى اللغة إلى مستوى الطبيعة، ومرور من المعرفة إلى الوجود. فالمؤلَّه ليس مجرد حالة شعورية يمكن التعبير عنها على درجات متفاوتة من التنزيه بالقوالب العقلية، بل هو جسم وإن لم يكن بذي جسم، وصورة وإن لم يكن بذي صورة. فالحروف الأربعة مثلًا «ا، ل، ل، هـ» ليست مجرد كلمة بل هو شيء حي. الألف موضع القدم، والهاء العورة.[١٩٤] ومعروف في تاريخ الأديان تشخيص الكلمة، فالمسيح ليس كلمة Logos بل هو كلمة مشخصة في بدن. التشبيه إذن بهذا المعنى عود إلى التجسيم الأوَّل، ولكن كرد فعل متأخر على التنزيه وإنكار الصفات تجنُّبًا لأي تشابه بين المؤلَّه والإنسان أو كإقلال من التجسيم الذي كان أقرب إلى التأليه.[١٩٥]

فرق، ص٦٦). ومذهب أهل الحق أن الله لا يشبه شيئًا من المخلوقات ولا يُشبهه شيء منها بوجه من وجوه المشابهة والمماثلة: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾، فليس الباري بجوهر ولا جسم ولا عرض ولا في مكان ولا في زمان ولا قابل للأعراض ولا محلًّا للحوادث (التمهيد، ص١٠٣).

[١٩٢] من المرجئة من قال بالتنزيه مثل المعتزلة، ومنهم من قال بالتشبيه (مقالات، ج١، ص٢٢٤).

[١٩٣] يرد ابن حزم التشبيه إلى أثر خارجي من اليهود «ولقد كان التشبيه صرفًا خالصًا في اليهود لا في كلهم بل في القرايين منهم، إذ وجدوا في التورية ألفاظًا كثيرة تدل على ذلك.» (الملل، ج١، ص١٣٥–١٣٨). «وأكثرها مقتبس من اليهود، فإن التشبيه فيهم طباع حتى قالوا اشتكت عيناه فعادته الملائكة. وبكى على طوفان نوح حتى رمدت عيناه» (الملل، ج٢، ص٧–٨).

[١٩٤] عند المغيرة بن سعيد الألف موضع قدمه لاعوجاجها، والهاء عورته لاستدارتها (مقالات، ج١، ص٧٢).

[١٩٥] من الناحية التاريخية بدأت عملية التأليه والتجسيم أوَّلًا، فانبرى لهما التنزيه ثانيًا، ثم حدث رد فعل على التشبيه ثالثًا. فالتشبيه وسط بين التجسيم والتنزيه، وردة عن التنزيه، وعود إلى التجسيم. وفي ذلك يقول الشهرستاني: «أمَّا الشيعة في هذه الشريعة فقد وقعوا في غلو وتقصير. أمَّا الغلو فتشبيه بعضه أئمتهم بالإله وأمَّا التقصير فتشبيه الإله بواحد من الخلق.» ويقول أيضًا: «ولما ظهرت المعتزلة

لذلك لا يُلغي التوقف في التأويل المشكلة ولا يحلها أساسًا. التوقف موقف تكتيكي عملي حذر وليس طرحًا نظريًّا. أمَّا التفويض وقول «الله أعلم» فإنه معارض بقراءة: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ إذا كانت الفصلة بعدها. كما أنه خوف وجبن وإرجاء. وهو اتِّباع لسلف الأمة ينتهي إلى التقليد، وإيمان المقلد لا يجوز طبقًا لنظرية العلم،[١٩٦] ولا يمكن الاعتماد على سلطة النقل وسلطة الإجماع، فذلك أيضًا تقليد بدعوى الاتِّباع دون الابتداع. وترك التعرض أسوة بالرسول ينفي حاجات العصر المتجددة ويغفل مقاصده النظرية واتجاهاته في الفهم. فحل القضية في التأويل، فإنها تدخل أيضًا في موضوع النقل والعقل لأنها أخبار لا تثبت إلا بالسمع دون العقل.[١٩٧] هي مجموع الصفات الخبرية التي يؤدي إثباتها إلى الوقوع في التشبيه.[١٩٨] لا يوجد دليل على صفات التشبيه إلا من المنقول، ولا يوجد عليها دليل من المعقول، وبالتالي لا يمكن أن تكون أصلًا من أصول الدِّين طبقًا لنظرية العلم. فالحجج النقلية مهما تضافرت على شيء فإنها تظل ظنية ولا تتحول إلى يقين إلا بحجة عقلية ولو واحدة. فمدلولات النقل مرتبطة بالوضع اللغوي والعرف الاصطلاحي والصحة التاريخية إذا كان النص رواية. لا سبيل إلى الاحتراز من التشبيه إذن إلا بآيات السلوب وفي مقدمتها: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾. النفي قبل الإثبات، النفي

والمتكلمون من السلف رجعت بعض الروافض عن الغلو والتقصير، ووقعت في الاعتزال، وتخطت جماعة من السلف إلى التفسير الظاهر فوقعت في التشبيه» (الملل، ج١، ص٣٥–١٣٨). ويرى ابن حزم أن السلف من أصحاب الحديث لما رأوا توغل المعتزلة في التأويل قد أدى إلى نفي الصفات وخلق القرآن والخروج على مذهب أهل السنة والجماعة في المتشابهات دعوا إلى الإيمان بالكتاب والسنة ورفض التأويل والإيمان بظواهر النصوص اعتمادًا على حجتين: (أ) تحريم التاويل: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾. (ب) التأويل أمر مظنون بالاتفاق والقول في الصفات بالظن غير جائز. ويمكن الرد عليهما بأن إعادة القراءة والوقوف بعد: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾، وبأن ظواهر النصوص أيضًا ظنية (الملل، ج٢، ص١٩–٢٠).

[١٩٦] انظر الفصل الثالث: نظرية العلم.

[١٩٧] انظر الفصل الثامن: العقل والنقل.

[١٩٨] يقول الشهرستاني: «فبلغ بعض السلف إثبات الصفات إلى حد التشبيه بصفات الحادثات، ثم إن جماعة من المتأخرين زادوا على ما قاله السلف فقالوا به، لا بد من إجرائها على ظاهرها والقول بتفسيرها كما وردت من غير تعرض للتأويل ولا توقف في الظاهر في التشبيه الصرف، وذلك على خلاف ما اعتقده السلف» (الملل، ج١، ص١٣٥–١٣٨؛ النظامية، ص٢٣–٢٥؛ الإرشاد، ص١٥٥–١٥٦).

للتنزيه والإثبات للتقريب إلى الأفهام وليس لإثبات الصفات وإلا وقعنا من جديد في مخاطر التشبيه وربما التجسيم.

وإذا كان التجسيم الأوَّل قد نشأ رد فعل على الهزيمة وكرغبة في تخليد الزعيم لدرجة التأليه حرصًا على الحق الضائع وإثباته على الأقل في الخيال كامتداد طبيعي للعقل، فإن التشبيه هذه المرة يحدث نتيجة للرغبة في المحافظة على المعاني الحرفية للنصوص وتفسيرها تفسيرًا ماديًّا شخصيًّا وعدم معرفة بدور الصورة الذهنية كأحد وسائل التعبير.[١٩٩] فإذا كان التجسيم نتيجة لوضع سياسي ورد فعل على الهزيمة، فإن التشبيه خطأ في نظرية التفسير وفي فهم طبيعة اللغة ورفض أي عمل عقلي أو حضاري على النص.[٢٠٠] لذلك كانت الحجج المقدمة حججًا نقليةً خالصةً مفسرة تفسيرًا حرفيًّا دون أي تدخل من جانب العقل. وقد يكون الدافع على ترك السلف للتأويل ليس استبعادًا للسؤال النظري، بل لأنهم كانوا مشغولين بالفتوح وتحرير البشر، والدعوة للدين الجديد، وتحقيق الرسالة، أي إثبات الصفات عمليًّا عن طريق تحقيقها بالفعل. لم يكن السؤال النظري مطروحًا ثم استبعدوه. لم يُطرَح السؤال نظريًّا إلا بعد توقف الفتوح، فالنظر تعويض عن العمل. وإذا كُنَّا الآن في ظرف مشابه لتحرير الأرض، فهل يظل السؤال مطروحًا نظريًّا أم يتحقق عمليًّا؟[٢٠١]

---

[١٩٩] المجسمة غالبًا من الشيعة، والمشبهة من أهل السنة. وبالتالي يلتقي الطرفان المتعارضان بالرغم من اختلاف الدوافع. فالكرامية تعتبر من الصفاتية إلا أنها تنتهي إلى التجسيم والتشبيه (الملل، ج٢، ص١١).

[٢٠٠] يقول أصحاب الحديث إنهم لا يقولون إلا ما قاله الله والرسول، إطلاق اليد والعين والوجه خبرًا؛ لأن الله أطلق ذلك (مقالات، ج١، ص٢٢٦–٢٦٥). وأثبت الأشعري اليدين والوجه صفات خبرية لأن السمع قد ورد بها ويجب الإقرار بها كما ورد واتِّباع طريقة السلف من ترك التأويل (الملل، ج١، ص١٥٣). ويهاجم الأشعري التأويل قائلًا: «إن كثيرًا من الزائغين عن الحق من المعتزلة وأهل القدر مالت بهم أهواؤهم إلى تقليد رؤسائهم ومن مضى من أسلافهم فتأولوا القرآن على آرائهم تأويلًا لم ينزل الله به سلطانًا ولا أوضح برهانًا، ولا نقلوه عن الرسول ولا عن السلف المتقدمين، فخالفوا الروايات» (الإبانة، ص٦–٧). ويقول ابن حزم: «وأمَّا ما ورد في التنزيل من الاستواء والوجه واليدين والجنب والمجيء والإتيان والفوقية وغير ذلك، فأجريها على ظاهرها، أعني ما يفهم عند الإطلاق على الأجسام، وهذا ما ورد في الأخبار ...» (الملل، ج٢، ص٧–٨).

[٢٠١] سُئل أبو بكر الزاهد عن المعرفة فقال: المعرفة اسم ومعناه وجود تعظيم في القلب يمنعك من التعطيل والتشبيه. وقيل لأبي الحسن البوشنجي: ما التوحيد؟ قال: أن تعلم أنه غير مبهة الذوات ولا بنفي الصفات (الإنصاف، ص٣٢–٣٣). الشعور إذن عملية اتجاه بين تيارين، التشبيه والتعطيل، وهو

(٥-٥) إيجابيات التشبيه

وبالرغم من التشبيه وجزع النفس منه، وصدمه للعقل، واستنكاف الشعور منه، إلا أنه يكشف عن عدة حقائق، منها:

(١) يستحيل التعبير عن عواطف التأليه إلا باللغة الإنسانية. ولما كانت اللغة الإنسانية بطبيعتها مستقاة من حياة الإنسان، فاستعمالها يؤدي حتمًا إلى التشبيه، والتعبير عن كل شيء بلغة الإنسان. ومِنْ ثَمَّ لا يمكن الحديث عن المؤلَّه إلا بالحديث عن الإنسان المؤلِّه المدفوع إلى أقصى حد له، وكأنه لا يمكن الحديث عن الموضوع دون الحديث عن الذات، فموضوع التأليه والذات المؤلهة واحد.

(٢) لا يمكن التعبير عن المؤلَّه بأسلوب مجرد خالص كما هو الحال في الرياضيات، بل بأسلوب التشبيه والاستعارة والكناية، أي بلغة الصورة الفنية. وبالرغم من تجاوز التشبيه، خاصة في التجسيم، من اللغة إلى الشيء، إلا أن الصورة هي الأسلوب المعبر عن عواطف التأليه، لا لأن الصورة أقرب إلى العامة وأسهل على فهمها بل لأنها حقيقة تعبر عن وجود حقيقي، فاللغة تحيل إلى الشيء، والتصور إلى الوجود، وهو نوع من الأنطولوجيا الشعبية البدائية قبل الإحكام النظري المتقدم لحضارات الذهن.

(٣) ليس التأليه موضوعًا مجرَّدًا خالصًا، بل هو شيء يُوصَف ويُلمَس، شيء موجود بالفعل وليس مجرد موضوع عقلي. لا يوجد في التشبيه مشكلة كيفية الخروج من عالم الأذهان إلى عالم الأعيان كما هو الحال في التنزيه؛ لأن المؤلَّه موجود من قبل في العالم في صورة حسية مرئية. لا يوجد المؤلَّه كلما بعدنا عن العالم، بل يوجد كلما قربنا منه. فالمؤلَّه هو العالم الضائع والتعويض عنه بالعالم الممسوك.

(٥-٦) مخاطر التشبيه

ولكن من ناحية أخرى يمثل التشبيه عدة مخاطر، أهمها:

(١) التشبيه إسقاط من الذات على الموضوع، ولكنه إسقاط من أسفل إلى أعلى. يرى الإنسان في موضوعه التأليه ذاتًا تشبه ذاته، ويرى فيها صورته الخالصة، ظانًّا أنها صورة

طريق التنزيه النظري والفاعلية العملية. ولما كان التنزيه النظري لا يتوقف، فالذهن لا حدود له، فإن الفاعلية العملية إذا توقفت تحولت إلى تجسيم أو تشبيه.

موضوعية لوجود موضوعي. يرى فيها مشاكله الخاصة ظانًّا أنها مشاكل موضوعية كمن ينظر إلى السحب فيجد فيها صورًا وأشكالًا لما تعوَّد أن يراه في حياته على ما هو معروف في التجارب النفسية للكشف عن مكونات الشخصية وسماتها. وبالتالي يمكن القول: «إن الذات خلق الموضوع على صورته ومثاله.» التشبيه إعدام للموضوع وتحويل الذات نفسها وقسمتها إلى ذات وموضوع، وبالتالي خروج الموضوع من الذات.

(٢) في التشبيه يتحول الكلام إلى شخص، وتتحول اللغة من نطاق الفكر إلى نطاق الشخص، في حين أن اللغة حامل للفكر، والفكر مستقل عن الأشخاص. التشبيه خطأ في استعمال اللغة وفي معرفة وظيفتها، وخلط بين مستويات اللفظ والمعنى والشيء. وبالرغم من أهمية ظهور المادة في التشبيه إلا أنها تظهر في غير موضعها. فموضع المادة في اللغة وفي الصورة وفي الشخص وفي الشعور وفي الفكر مع أن المادة صورة مصغرة ومحدودة للواقع العريض، مادة من خلال تجربة معاشة تكشف عن العالم وتحيل إليه. التشبيه خطأ في نظرية اللغة وعدم دراية بوظيفتها في التعبير، وخلط بين أنواع الخطاب التقريري منه والإنشائي، فأسلوب الوحي لا يهدف إلى إثبات شيء مادي، بل يستعمل الصورة الفنية للتأثير النفسي من أجل إعطاء تصورات للعالم وبواعث للسلوك.

(٣) يؤدي التشبيه إلى الوقوع في الخرافة بعد زحزحة العقل وفقدان سلطانه، والاعتماد على الخيال، وتحويل الموضوعات من الوضوح والبداهة إلى نطاق السر والمجهول. وأسلوب التشبيه ليس أسلوبًا علميًّا للتعبير عن مضمون العلم. استعمله القدماء لأنه متفق مع منهج العلم في عصرهم، وهو التأمل أو السحر، ومع موضوعات العلم حينذاك مثل العالم والكون وغيرها من الموضوعات الكونية العامة. ويمكن وصف أسلوب التشبيه على النحو الآتي:

(أ) يُستَبدل التشبيه بالشيء غيره. فبدلًا من الحديث عن الشيء يتحدث عن الصورة، ويغرق في وصف الصورة، ويناضل من أجل الصورة. والصورة شيء، والشيء شيء آخر. التشبيه معركة في الهواء تحدث في الخيال مع طواحين الهواء.

(ب) التشبيه فكر وصفي خالص، يصف الشيء من الخارج، وليس فكرًا تحليليًّا أو يقوم على التجريب لكشف جديد. هو أقرب إلى تحصيل الحاصل وتكرار الذات لما تعرف على نحو آخر، من الإحساس الذاتي إلى الرؤية الموضوعية للذات.

(ج) التشبيه يتناول الشيء ككل، ويعطي أحكامًا كليةً عليه، ولا يقوم بتحليل الأجزاء بغية الدقة والموضوعية من أجل إصدار حكم.

(د) أقصى ما يصل إليه التشبيه هي النتائج العامة التقريبية وليست النتائج المحددة التي يصل إليها الباحث عن طريق التعريف الجامع المانع أو القياس الدقيق. يقينه ذاتي يعتمد على دقة الصور والقياس بين الدلالة والشيء، وهو ما يستحيل عملًا نظرًا للفَرق بين الدلالة والدال في الرؤية والإيحاءات.

(هـ) يقوم التشبيه على الخيال دون العقل، وهو أقرب إلى أسلوب الفن منه إلى أسلوب العلم. غايته التأثير في النفس كالخطابة وليس إعطاء وصف علمي للواقع بالبرهان. فالتشبيه أقرب إلى تاريخ الفن منه إلى تاريخ العلم، والمشبهة فنانون دون أعمال فنية، شعراء دون نظم، ورسامون دون لوحات.

(و) يعبر التشبيه عن انفعالات نفسية نحو الشيء، ولا يعطي قوانين عقلية لضبط الواقع والتحكم في مساره. يعطي وسيلة لضبط النفس وإعادة تصحيح موقفها، ولكن ليس للسيطرة على قوانين الطبيعة. التشبيه ليس فكرًا، بل مجرد التعبير عن عواطف الإجلال والتعظيم بصورة فنية. لا يصدر أحكام واقع بل أحكام قيمة تعبر عن مزاج قائلها ودرجة حدة الانفعالات. يمكن إرجاعها إلى أسسها النفسية التي ترجع بدورها إلى الظروف الاجتماعية التي نشأ فيها الموقف كله.

(٤) التشبيه، بالرغم من تميزه عن التجسيم، إلا أنه عود إلى الوثنية القديمة التي طالما حاربها الوحي، وخلق وثنية جديدة أخطر وأعظم؛ لأنها وثنية يدعمها الوحي ذاته بالتفسير الحرفي لنصوصه، وبالتالي بوجودها الشرعي منه. التشبيه تجريد للوحي وتفريغ له من مضمونه الاجتماعي ثم تجسيد له وغلقه على ذاته وخلق جسم من داخله، ونقله من مستوى الفكر والنظام إلى مستوى الشيء والمادة. التشبيه خطأ في اتجاه الوحي ومقصده، تجسيم له من ذاته وتفريغ العالم منه. وقد أدى ذلك إلى السماح بدخول كثير من الأبنية الأسطورية القديمة من البيئات الثقافية المجاورة نظرًا لتشابه المواقف النفسية والاجتماعية مما أفقد الفكر الديني أصالته وهويته واستقلاله عن الفكر الديني القديم في الحضارات والبيئات الثقافية المعاصرة له، وأصبح جزءًا من تاريخ الأديان.

(٥) وللتشبيه كما للتأليه وللتجسيم وللتنزيه استخدام سياسي، عن طريق تصوير الله الحاضر الذي يرى بالعين ويسمع بالأذن ويتكلم باللسان ويبطش باليد ويحرك بالأصبع ويدوس بالأقدام. يتحول الشخص باعتباره قمة عواطف التأليه المشخصة إلى سلطة مركزية تجمع في يديها كل مظاهر السلطة من قوة وسيطرة، تجب لها الطاعة المطلقة وتستحيل معارضة أوامرها. فالتشبيه أساس السلطة، وركيزة التسلط، وقوام

القهر والطغيان، تستعمله الدولة لإبراز حضورها في كل مكان. لذلك قام التأليه بدور المعارضة السرية النشطة، تأليه الإمام الغائب الذي سيملأ الأرض عدلًا كما مُلئت جورًا. كما قام التجسيم بدور المعارضة السرية الكامنة غير المنظمة في حزب. وكما سيقوم التنزيه بدور المعارضة العلنية من الداخل (المعتزلة) أو من الخارج (الخوارج) باسم المبدأ غير المشخص، وتمثل الذات له، والتوحيد بين المبدأ والذات. فالتأليه والحلول والاتحاد والتجسيم والتشبيه ليست فقط تصورات للألوهية، بل هي أنظمة دفاعية للذات عن نفسها، إمَّا في موقع السلطة كالتشبيه، أو في موقع المعارضة كالتأليه والتجسيم والتنزيه. وأن تصورات الألوهية لتكشف عن أوضاع اجتماعية من خلال أبنية نفسية دون أن تكون وصفًا لأي موضوع إلهي. وهي في واقع الأمر أيديولوجيات سياسية في مجتمعات دينية.

(٦) التنزيه

لم يبقَ إذن بعد تأليه الأئمة وحلول الصوفية واتحاد النصارى وتجسيم الكرامية وتشبيه أهل السنة إلا التنزيه عند المعتزلة، أي محاولة الحديث عن الذات بأقصى درجة ممكنة من التجريد دون الوقوع في التجسيم أو في التشبيه.

(٦-١) أدلة التنزيه

ولما كان التشبيه في حقيقة الأمر بناءً على نفي الكيفية هو أحد درجات التنزيه، فقد حاول الأشعري صياغة أدلة عقلية لنفي التشبيه وفي مقدمتها دليل نفي الشبه. وهو دليل يلحق بدليل الحدوث، مهمته نفي الشبه بين الحادث والقديم، أي أنه دليل على التنزيه أكثر منه دليلًا على وجوه المؤلَّه. ويقوم دليل نفي الشبه على قسمة بديهية، قسمة الأشياء إلى كل وجزء واستحالة التشابه بينهما. وهي في واقع الأمر قسمة لا تثبت شيئًا ولا تزيد عن كونها عملًا عقليًّا زائدًا يقوم العقل به للتنفيس عن عواطف التأليه والتقليل من حدتها. ويقوم الدليل أيضًا على رفض أي تشابه بين هذا العالم وبين الذات المشخصة من عواطف التأليه، لا كلًّا ولا جزءًا، حتى ولو كان التشابه جزئيًّا. يظل جزء آخر لا تشابه فيه إبقاءً على بعض عواطف التأليه خالصةً من كل شائبة من هذا العالم. وهو موقف تطهري خالص يقوم على البحث عن الخالص واعتبار المادي الحسي المرئي الملموس عيبًا ونقصًا ورذيلةً. كما أنه لا يقضي على كل أنواع التشابه بين العالم والذات، يكفي نسبتهما وإضافتهما

وإدراكهما المزدوج بالهوية أو بالاختلاف أو الحديث عنهما.[٢٠٢] ويقوم دليل الشبه على القياس المعكوس، أي على نفي القياس كتشابه بين شيئين. والقياس يكمن في الطبيعة نظرًا للاطراد. وبما أن الأشياء توجد على نفس المستوى الطبيعي، فإذا تغير المستوى بطل القياس ولا يوجد قياس بين الأقل شرفًا والأعظم شرفًا، بل القياس هنا من أجل إبطال القياس، أي أنه يستعمل ضد استعماله.[٢٠٣] هذا بالإضافة إلى أن قياس الشبه أضعف أنواع القياس عند الأصوليين. ويأتي في ثالث مرتبة بعد قياس العلة وقياس الدلالة. كما أن التمثيل في المنطق الصوري أضعف من الاستنباط والاستقراء، وعلى التمثيل يقوم دليل الشبه. وفي نهاية الأمر يتغلب قياس الغائب على الشاهد، وهو أساس الفكر الديني كله على دليل نفي الشبه، ويثبت الشبه بالرغم من دليل نفيه. وأن كل ما قيل عن التأليه هو في الحقيقة عمليات شعورية قائمة على موقف الشعور في العالم، يستعمله التشبيه لرفض التجسيم ويستعمله التنزيه لرفض التشبيه.[٢٠٤]

ويؤدي دليل نفي التشابه إلى دليل الكمال، وهو أيضًا أحد نتائج دليل الحدوث. ويقوم نفي التشابه عن العالم والمؤلَّه أيضًا على أساس من عواطف التأليه التي تتحول باطنيًّا ثم ذهنيًّا إلى حكم قيمة وشرف. فالعالم أقل شرفًا وكمالًا من المؤلَّه، والمؤلَّه أعظم شرفًا وكمالًا من العالم. ليس العالم فاعلًا لنفسه لأن الفاعل لا بد وأن يكون حيًّا قادرًا غير مشابه.[٢٠٥] وقد حاول متأخرو الأشاعرة صياغة أدلة أخرى لا تخرج عن هذين الدليلين المستقين من دليل الحدوث والمعبرين عن عواطف التأليه على درجات متفاوتة من التعقيل.[٢٠٦] كما حاول المعتزلة صياغة أدلة لنفي الشبه وإثبات المخالفة للحوادث، ولكنها مثل أدلة الأشاعرة وأضعف بكثير من طريق النفي والسلب، ويمكن الرد عليها وتجريحها.[٢٠٧]

---

[٢٠٢] اللمع، ص١٩–٢٠؛ أصول الدِّين، ص٧٨؛ بحر الكلم، ص٢-٣؛ المسائل، ص٣٣٠؛ غاية المرام، ص١٧٩؛ النسفية، ص٦٣؛ التفتازاني، ص٦٣؛ الملل، ج١، ص٦٦.

[٢٠٣] الإنصاف، ص٢٩–٣٣، ص٤٢؛ العضدية، ج٢، ص١١٨؛ الدواني، ج٢، ص١١٨. الكفاية، ص٣٦–٣٧؛ الباجوري، ص٣-٤.

[٢٠٤] التمهيد، ص٧٩، ص١٥٢–١٥٦؛ التحقيق التام، ص٨٢–٨٤.

[٢٠٥] التمهيد، ص٤٤–٤٦؛ طوالع الأنوار، ص١٥٦؛ السنوسية، ص٢–٤.

[٢٠٦] انظر أدلة الرازي؛ معالم، ص٣٨.

[٢٠٧] انظر محاولات الجبائي ومتأخري المعتزلة؛ الإرشاد، ص٣٤–٣٧.

وقد لجأ أهل السنة إلى طريق التنزيه عن طريق النفي والسلب. فهو ليس كالخلق، ولا يشابهه أحد من مخلوقاته، وهي الثنائية الفلسفية المشهورة بين عالمين، الأوَّل الثابت الأزلي الكامل المطلق، والثاني المتحرك الفاني الناقص النسبي، هذه الثنائية التي تقوم على استقلال الأوَّل وتبعية الثاني، وتجعل علاقة الطرفين علاقة الشارط بالمشروط.[٢٠٨] واستمر طريق النفي حتى في كتب العقائد المتأخرة.[٢٠٩] وقد عُرف المعتزلة بهذه الطريقة وأصبح نفي الجسمية عن التوحيد هو أكبر رد فعل على التجسيم والتشبيه إبقاءً على التنزيه المطلق.[٢١٠] وهي أيضًا طريقة الباطنية في إحدى لحظاتها الفكرية وتجاربها النفسية بحثًا عن الحد الأقصى في التصور والأبعد في القصد والغاية.[٢١١] والحقيقة أن الطريقة المثلى

---

[٢٠٨] «لا يوصف بشيء من صفات الخلق الدالة على حدوثهم، ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه» (مقالات، ج١، ص٢١٦) «لا يُشبه شيئًا من الأشياء من خلقه ولا يشبهه شيء من خلقه» (الفقه، ص١٨٤). «لا شبيه له ولا نظير ولا ند ولا بديل» (التنبيه، ص٣٦). «لا تبلغه صفات العبيد ... جلَّ عن اتخاذ الصواحب والأولاد، وتقدس عن ملابسة الأجناس والأرجاس. ليست له صورة تُقال ولا حد يُضرب له المثال» (الإبانة، ص٤). «ليس جسمًا وليس عرضًا» (الفصل، ج٢، ص١١٢–١١٣).

[٢٠٩] «يستحيل عليه أن يماثل الحوادث في شيء مما اتصفوا به، فلا يمر عليه زمان، وليس له مكان، وليس له حركة ولا سكون، ولا يتصف بألوان ولا بجهة. فلا يُقال فوق الجرم ولا عن يمين الجرم. وليس له جهة فلا يُقال إذن تحت الله» (الكفاية، ص٥٩–٦٠).

[٢١٠] «أجمعت المعتزلة على أن الله واحد ليس كمثله شيء، ليس بجسم ولا شبح ولا جثة ولا لحم ولا دم ولا شخص ولا جوهر ولا عرض ولا بذي لون وطعم ورائحة ومجسة، ولا بذي حرارة ولا برودة ولا رطوبة ولا يبوسة ولا طول ولا عرض ولا عمق ولا اجتماع ولا افتراق ولا يتحرك، ولا يسكن، ولا يتبعض، وليس بذي أبعاض وأجزاء وجوارح وأعضاء، وليس بذي جهات، ولا بذي يمين وشمال وأمام وخلف وفوق وتحت. ولا يحيط به مكان ولا يجري عليه زمان، ولا تجوز عليه المماسة ولا العزلة ولا الحلول في الأماكن. ولا يوصف بشيء من صفات الخلق الدالة على حدوثهم، ولا يوصف بأنه متناهٍ. ولا يوصف بمساحة ولا ذهاب في الجهات. وليس بمحدود ولا والد ولا مولود. ولا تحيط به الأقدار، ولا تحجبه الأستار، ولا تدركه الحواس، ولا يُقاس بالناس. ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه. ولا تجري عليه الآفات، ولا تحل به العاهات ... لا تراه العيون، ولا تدركه الأبصار، ولا تحيط به الأوهام، ولا يسمع بالأسماع ... لا يجوز عليه اجترار المنافع، ولا تلحقه المضار. ولا يناله السرور واللذات، ولا يصل إليه الأذى والآلام. ليس بذي غاية فيتناهى، ولا يجوز عليه الفناء، ولا يلحقه العجز والنقص. تقدس عن ملامسة النساء، وعن اتخاذ الصاحبة والأبناء» (مقالات، ج١، ص٢١٦–٢١٧). «إن الباري ليس بجسم ولا محدود ولا ذي نهاية» (مقالات، ج٢، ص٢٥٧).

[٢١١] قالت الباطنية: لا يثبت للباري صفة من صفات الإثبات، وزعموا أنهم لو وصفوا القديم بكونه موجودًا ذاتًا لكان ذلك تشبيهًا منهم له بالحوادث، إذ هي ذوات موجودات وسلكوا مسلك النفي فيما

لإثبات التنزيه هي طريقة النفي، نفي كل الصفات تحاشيًا للتشبيه، وهي طريقة المعتزلة وقد أثبتها أيضًا أهل السنة. ويأتي النفي بلا أو بليس تحاشيًا لمشاكل اللغة والتشابه في الألفاظ.[٢١٢] وقد تأتي أوصاف الذات كلها كنفْيٍ لنقص وإثبات لكمال.[٢١٣]

كان التنزيه أكبر ردٍّ فعل على التجسيم. واستطاع أن يقضي على التشخص والتعين والتحدد وأن يتخلى عن الجسمية والشيئية والمادية والحسية في عملية التأليه. وأطلق ذلك كله، وجعل عملية التأليه عملية شعورية خالصة يتجه فيها الشعور نحو المطلق بلا تعيُّن أو تحدد أو تشيؤ. ثم واجه الشعور شيء آخر، هل التنزيه المطلق مجرد عملية شعورية خالصة يحدد فيها الشعور اتجاهه في العالم أمام لا شيء أم أنه اتجاه نحو شيء وإن كان مُنزَّهًا؟ ما هو الموضوع الذي يتجه الشعور نحوه في حالة التنزيه؟ هل التنزيه وصف لحالة شعورية خالصة أم أنه أيضًا وصف لموضوع يتجه الشعور نحوه؟ هنا يظهر فرضان: الأوَّل ضرورة إثبات موضوع يتجه الشعور نحوه ويكون مطلبه في التأليه بعد أن تم القضاء على الشخص الذي بدأ منه التأليه وعلى البدن والجسم والشيء في التجسيم. فالشعور لا يكون إلا شعورًا بشيء، والتنزيه كعملية شعورية لا بد وأن يكون لها موضوع، هو الموضوع المنزه.[٢١٤] والثاني أن الشعور ليس بحاجة إلى مشجب لتعليق الصفات عليه، ولا يستطيع أن يتجوهر في موضوع ويثبت حياته لتعليق الصفات عليه، ولا يستطيع أن يتجوهر في موضوع ويثبت حياته في نقطة ارتكاز، ويظل في حركة وحياة دائمتين، ويكون مجموعة من الصفات بلا موصوف، ويكون موضوع التنزيه مجرد صفة. ولا يحتاج الشعور هنا إلى ذات تتعلق حولها الصفات، بل توجد الصفات بلا ذات، وتكون مجموعة من الأقوال

يسألون عنه من صفات الإثبات. فإذا قيل لهم الصانع موجود أبوا ذلك وقالوا إنه ليس بمعدوم (الإرشاد، ص٣٧–٣٩).

[٢١٢] «لا مثيل له ولا شبيه له ولا شكل له» (بحر الكلام، ص٢-٣). «لا يشبه شيئًا من الحادثات ولا يماثل شيئًا من الكائنات، ليس كمثله شيء» (غاية المرام، ص١٧٩). «لا يُتَصوَّر» (النسفية، ص٦٣؛ التفتازاني، ص٦٦–٦٨؛ الحصون، ص١٣–٢٤). «لا يُشبهه شيء» (النسفية، ص٩٧).

[٢١٣] التحقيق التام، ص٨١-٨٢. «نفي التشبيه عنه من كل وجه ومكانًا وصورة وجسمًا وتحيُّزًا وانتقالًا وزوالًا وتغيرًا. وأوجبوا تأويل الآيات المتشابهة فيها وسموا هذا الخط توحيدًا» (الملل، ج١، ص٦٦-٦٧).

[٢١٤] لذلك يرفض الجبائي أن يقول إن الباري معنى لأن المعنى هو معنى الكلام (مقالات، ج٢، ص١٨٨).

تختلف درجاتها في التشخيص. تكون الذات في هذه الحالة افتراضًا وهميًّا خالصًا ينشأ بفعل عاطفة التنزيه كما هو الحال عند الصوفية عندما يخلق تركيز القلب موضوعه أو عند الحكماء عند يخلق التأمل موضوعه. وبالتالي يكون العالم أو الذات تعبيرًا عن إيمان ديني بالصفة التي تعبر بدورها عن أماني الإنسان، هذا الإيمان الذي يخلق موضوعه كما هو الحال في الدليل الأنطولوجي الذي يخلق فيه الفكر موضوعه والكمال وجوده. ولكن هذه المرة ليس دليلًا عقليًّا أو بداهةً، بل تجربة شعورية وموقف إنساني. ولما كانت الماهية لا وجود لها، فهي ليست موضوعًا للإدراك بحاسة من الحواس الخمس أو بحاسة سادسة في هذا العالم أو في عالم آخر. وافتراض ماهية معلومة قول بلا برهان، وإثبات وجود بلا معرفة كما يثبت الموقف الإنساني معرفة بلا وجود. إنما إثبات الماهية هو تشخيص لعملية شعورية وخلق لموضوع ذاتي خالص وتوهم له في الخارج ثم وضع ذلك على حساب الإدراك حين يستمر التشخيص فتتحول الآخرة إلى مكان ويتم افتراض حاسة سادسة تُدرك بها الماهية المتوهمة. هنا يتوقف العقل، وينتهي الواقع، ويبدأ الخيال وتدخل الأسطورة. أمَّا افتراض ماهية لا يعلمها الناس فهو تحصيل حاصل؛ لأنه إثبات وجود بلا معرفة أو إثبات علم وجهل في آن واحد، والحقيقة أنه من صنع الوهم.[٢١٥] ومع ذلك يبقى علم الصفات، كعلم للمبادئ والأفكار أو النظريات، وهو ما يُسَمَّى في لغة العصر بالأيديولوجية. ومِنْ ثَمَّ يكون علم التوحيد والصفات هو عملية صياغة الأيديولوجية ثم تحقيقها.

التنزيه هو أكبر رد فعل على التأليه في كل درجاته وعلى التجسيم بكل صوره. وهو رد فعل تاريخي وشعوري معًا، تاريخي لأن التنزيه الذي ساد القرن الثاني عند المعتزلة الأوائل[٢١٦] تلا التأليه والتجسيم اللذين سادا القرن الأوَّل عند الشيعة الأوائل، وشعوري لأنه تحول للشعور من الحس إلى العقل، ومن المادة إلى الصورة، ومن المتعين إلى اللامتعين، ومن المتناهي إلى اللامتناهي. وقد تظهر هذا القلب الشعوري في صياغة العبارات نفسها. فبدلًا من العبارات التقريرية المثبتة التي تعزو للمعبود صورًا وأشكالًا ظهرت العبارات

[٢١٥] انظر هذا الفصل أوَّلًا: البراهين على الوعي الخالص (الذات)، وأيضًا سابعًا: القيام بالنفس، (٤) الرؤية.

[٢١٦] مثل جهم بن صفوان، ت١٢٨هـ، عمرو بن عبيد، ت١٤٤هـ، واصل بن عطاء، ت١٨١هـ، أبي الهذيل العلاف، ت٢٢٦هـ، معمر بن عبَّاد، ت٢٢٠هـ.

التقريرية النافية التي تنفي عن الله كل الصور والأشكال حتى أصبح التنزيه مرادفًا لنفي الصفات بوجه خاص وللسلب بوجه عام.

ويكشف تاريخ الفِرَق تطور الوعي الخالص أو الذات كما يكشف عن بنيته. فإن وصف التطور التاريخي لها مطابق لبنيته. والمعروف أن مادة علم أصول الدِّين في جميع موضوعاته بلا استثناء قد تطورت تطورًا جدليًّا من الموضوع إلى نقيضه ثم إلى مركب الموضوع ونقيضه. فقد بدأ التوحيد بالتجسيم على اختلاف درجاته من تأليه وتجسيم وتشبيه وتشيؤ، ثم ثنَّى بالتنزيه ونفي الصفات كنقيض للتجسيم، ثم ثلَّث بإثبات الصفات الذي يجمع بين التشبيه والتنزيه في آن واحد. وكأن الوعي الخالص باعتباره وعيًا تاريخيًّا قد بدأ بالحس، ثم ثنَّى بالعقل، ثم ثلَّث بالجمع بين الحس والعقل.[٢١٧] كما تعطي بنية المادة ذاتها بصرف النظر عن تطورها التاريخي وصفًا لبناء الوعي الخالص ودرجات أبعاده بين الحس والعقل ابتداءً من المتعيَّن، هذا الوعي بالذات، إلى اللامتعيَّن، الوعي الخالص. وفي هذه الحالة يكون التشبيه بعد التجسيم لأنه قريب من الحس وإن لم كن حسًّا متعينًا. ثم يأتي التنزيه في النهاية يمثل قطب الشعور الثاني وهو العقل. وإذا أردنا القسمة فإنه يمكن وضع التأليه والتجسيم والتشبيه معًا في طرف الحس، ووضع التنزيه في طرف العقل، إذ إن التأليه والتجسيم تشبيه الذات، والتشبيه تجسيم للصفات.[٢١٨] ولما كان الحس والعقل معًا قطبين للشعور، فإن مادتي علم أصول الدِّين الحسية والعقلية يمكن إعادة عرضهما على أنهما مادتان شعوريتان وتكملتهما معًا بمادة أصولية شعورية أخرى حتى يكتمل الموضوع في الشعور. وفي كلتا الحالتين تكون مادة القدماء وصفًا للشعور؛ لأنها مادة للشعور. ولما كان الشعور يجمع بين الحس والعقل، أو إن شئنا بين المادة والصورة فيما يُسَمَّى بين التشبيه والتنزيه، فالتشبيه مادة للتوحيد أتت من الحس، والتنزيه مادة أخرى أتت من العقل.

---

[٢١٧] بوجه عام ودون الدخول في تفاصيل الفِرَق يمكن أن يُقال إن المرحلة الأولى عند الشيعة، والثانية عند المعتزلة، والثالثة عند الأشاعرة، وهو ما أصبح معروفًا جَيِّدًا في دراسات المعاصرين.

[٢١٨] الفِرَق، ص٢٢٥. وهما التياران المعروفان في الشعور الأوروبي ورغبةً في البحث أخيرًا عن طريق ثالث هو طريق الشعور الذي يجمع بين الحس والعقل. انظر رسالتنا: L'Exégèse de la Phénoménologie, Paris 1966 Le Cairo 1977.

(٦-٢) إيجابيات التنزيه

والتنزيه بالرغم من كل ما يُقال عليه من خصومه أقرب إلى روح الوحي وروح العلم على حد سواء من التجسيم والتشبيه للآتي:

(١) التنزيه أكبر معبر عن التوحيد؛ لأنه ينفي أي تشابه بين الله والإنسان. فالله في التنزيه يند عن كل تصور أو تصوير إنساني. وهو بهذا يتفق مع المعنى التقليدي للتوحيد. وبهذا يمتاز التنزيه عن التشبيه الذي يقترب من الوثنية الحسية المباشرة.[٢١٩] كما أنه يحمي من الوقوع في التشخيص، والحديث عن المؤلَّه كمشجب تعلق عليه الصفات كما حدث بعد ذلك في التشبيه. فالمؤلَّه حالة شعورية خالصة يعبر عنها العقل بأكثر الوسائل إمعانًا في التجريد.

(٢) لما كان التنزيه مجرد حالة شعورية، فإنه يعني التعالي المستمر ورفض التشبيه والمماثلة، ويعني التعالي إمكانية التقدم المستمر ورفض أي تحول للذات إلى موضوع، والاستبعاد المستمر للصيغ الجاهزة التي تريد إيقاف العلم إلى الأبد في صيغ ثابتة دون البحث عن صيغ أخرى. التعالي صورة للتقدم البشري، وهو بناء نفسي وحركة شعورية أكثر منه عقيدة.[٢٢٠] والعجب أن أحدًا من القدماء لم يذكر صفة «التعالي»، في حين أنها مذكورة كمديح وثناء. ففي كل مرة يُذكر فيها اسم الله يُردف بعبارة «سبحانه وتعالى» أو «تعالى عما يصفون» أو «سبحان ربك رب العزة عما يصفون».[٢٢١] فالتسبيح علاقة

---

[٢١٩] لا يخص التنزيه فرقة دون فرقة، ولكنه أساسًا اتجاه المعتزلة ويشاركهم فيه الخوارج وطوائف المرجئة، وطوائف من الشيعة (مقالات، ج١، ص٢١٧).

[٢٢٠] هذا هو معنى القول المأثور: «كل ما خطر ببالك فالله خلاف ذلك» (الكفاية، ص٣٦–٣٧). أو «كل ما خطر بالبال وتصور بالوهم فغير مشبه له» (مقالات، ج١، ص٢١٦–٢١٧). واختلف الناس في العامة والنساء على جملة الدين إذا خطر ببالهم خاطر بين قولين: (أ) أن يتفكروا في ذلك ويتبعوا في ذلك الحجة. (ب) ليس ذلك بواجب عليهم وقد يجوز أن يعرضوا عنه فلا يعتقدوا فيه شيئًا، ولكن عليهم أن يعتقدوا إن كان ناقضًا للجملة التي هم عليها فهو باطل (مقالات، ج١، ص٢١٣).

[٢٢١] ذكر وصف التعالي في القرآن ١٤ مرة، فوصف الله بأي شيء هو شرك (٩ مرات): ﴿سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ (١٠: ١٨)، (١٦: ١)، (٣٩: ٦٧)، ﴿فَتَعَالَى اللهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ (٧: ١٩٠)، ﴿فَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ (١٦: ٣)، ﴿فَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ (٢٣: ٩٢)، ﴿وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ (٣٠: ٤٠)، (٢٨: ٦٨)، ﴿تَعَالَى اللهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ (٢٧: ٦٣)، ومرة واحدة يتعالى عن الوصف ﴿سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا

الإنسان به، وهو موقف ذاتي تعبيري. التعالي وصف من أوصاف الذات أو وظيفة الذات في الشعور بها يتم نقد الصياغات القائمة لبيان المسافة بينها وبين الماهية، ورفض القطعية والمذهبية والتوقف والخلط بين الصياغة والموضوع. وبها يتجه الشعور باستمرار نحو المجرد والصوري والخالص حفاظًا على الشعور من المادية والشيئية وحفظًا له من الوقوع في الثقل الطبيعي للبدن. يعني التعالي كسر نطاق الوضعية والثقة بنطقية الإنسان وروح النقد لما هو موجود والتقدم المستمر، وهو روح العلم.

(٣) يعني التنزيه أيضًا الرغبة في الحصول على الخالص Le Pure دون الوقوع في التطهر، أي الخالص المنفصل عن المادي المعارض له كما هو الحال في كل العقائد الثنوية. الحقيقة في التنزيه من جانب الصورة التي يقوم التنظير بالبحث عنها. التنزيه هو عالم الصورة الخالصة أو الأنطولوجيا العامة أو الرياضيات الشاملة.[٢٢٢] هو اتجاه نحو الصوري الخالص، وتأسيس للعلم تأسيسًا صوريًّا خالصًا. والصورية مقياس لتقدم العلم، ومصير كل فكر ينمو باطراد. لذلك اقترب تشبيه كثير من المتأخرين من التنزيه بعد أن اختفت الظروف النفسية والاجتماعية التي أدت إليه. بل لقد استعمل المشبهة نفس الخطاب الذي يستعمله المنزهة والفلاسفة في نفي الصفات الحسية بحرف النفي لا.[٢٢٣] ثم عاد التشبيه في عصرنا الحالي لعودة نفس الظروف النفسية والاجتماعية القديمة كالاضطهاد، والهزيمة، والضعف، والتعويض ... إلخ. التنزيه كعملية شعورية مهمتها البحث المستمر عن الحقيقة، وتقدم العلم. ومع ذلك «الله» كفكرة محددة مهمتها المحافظة على المستويات وعدم الخلط بين الصوري والمادي، بين الدلالة والدال، بين المعنى والشيء؛ لأنه يجعل الشعور توترًا بين قطبي الحس والعقل.

يَصِفُونَ﴾ (٦: ١٠٠)، ومرة واحدة عن القول: ﴿سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا﴾ (١٧: ٤٣)، وثلاث مرات يتعالى بذاته: ﴿فَتَعَالَى اللهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ﴾ (٢٠: ١١٤)، (٢٣: ١١٦)، ﴿وَأَنَّهُ تَعَالَى جَدُّ رَبِّنَا مَا اتَّخَذَ صَاحِبَةً وَلَا وَلَدًا﴾ (٧٢: ٣).

[٢٢٢] في الحضارة الأوروبية الحديثة أعطت المونادولوجيا صورة صادقة للتنزيه في حين اكتفت «الثيوديسيا»، نظرية العدل الإلهي، بتبرير وجود إله مشخص وتنزيهه عن الشر كما هو الحال في اللاهوت التقليدي.

[٢٢٣] عند المشبهة المتأخرين المعبود ليس بجسم ولا بصورة ولا يشبه الأشياء ولا يتحرك ولا يسكن ولا يماس كما تقول المعتزلة والخوارج (مقالات، ج١، ص١٠٢–١٠٥). ما كان كذلك لا يقع عليه اسم جسم ولا طويل ولا عريض ولا عميق وليس بذي حدود ولا هيئة ولا قطب (مقالات، ج١، ص٢٥٨).

(٤) استطاع التنزيه التعبير عن العواطف البشرية وعلى رأسها التأليه في صورة عقلية خالصة، وبالتالي أمكن إخضاع التجارب الشعورية إلى التحليل العقلي الخالص، وهو ما لم يحدث في التأليه والتجسيم والتشبيه. فالتنزيه يعبر عن سلطة العقل المطلقة على الانفعالات والأهواء، بينما يعبر التشبيه عن الإدراك الحسي، وكما يعبر التجسيم عن الرؤية الموضوعية. هذا التنزيه العقلي الخالص هو السبب في تحريم التصوير في الشرع من أجل إبعاد أي احتمال للوقوع في التشبيه أو التجسيم. ولذلك خرج الفن صوريًّا خالصًا يقوم على الأشكال الهندسية وتكرارها في كل الاتجاهات المتقابلة والمتماثلة من أجل خلق الجمال الصوري الخالص.

(٥) يؤدي التنزيه إلى القضاء على أية فاعلية متوهمة للمؤلَّه المشخص، ويعطي الاستقلال التام للعالم. فشبهة التعطيل إذن لا تمثل نقدًا للفكر، بل هي ضرورة تمليها الروح العلمية واستقلال ظواهر الطبيعة. يمنع التنزيه كل مظاهر التسلط والقهر والطغيان باسم الإله المشبَّه الذي يسمع ويرى كل شيء، ولا تخفى عليه خائنة الأعين وما تكنُّ الصدور، كما هو الحال في أجهزة المخابرات في نظم القهر والتسلط، فعين الله الساهرة هي عين المباحث الساهرة.[٢٢٤] بل يجعل التنزيه العقل قادرًا على تمثل الصفات كمبادئ عامة مطلقة وشاملة غير مشخصة في إرادة والجميع قادر على إدراكها وتمثلها، وهي المبادئ الإنسانية العامة التي طالما ضحى الأفراد والشعوب في سبيلها.

(٦-٣) سلبيات التنزيه

ولكن من ناحية أخرى، وبالرغم من كل هذه المزايا في التنزيه كتعبير صادق عن الوعي الخالص أو الذات، وبالرغم من كونه رد فعل تاريخيًّا مشروعًا على التأليه والتجسيم والتشبيه، أدى دوره في المحافظة على التوحيد الخالص وفي إعلان سلطان العقل على الانفعال واستقلال قوانين الطبيعة وحرية الإنسان والمجتمع، بالرغم من هذا كله فقد يثير

[٢٢٤] على مدخل مبنى إدارة المباحث العامة بالقاهرة هناك لوحة فنية على باب السلم قبل الصعود وأمام مقاعد المنتظرين تمثل عينًا فرعونيةً كبيرةً يصدر منها أشعة ضوء وتحتها مكتوب: «عين الله الساهرة»، مما يصيب القاعدين بارتعاش!

التنزيه عدة تساؤلات تدفع المتكلم الأصولي الجديد إلى مزيد من التأمل والبحث عن كيفية الحرص على الوعي الخالص دون أن يرتد إلى بعض عناصر التشبيه، ومنها:

(١) بالرغم من كل ما حاوله التنزيه من بُعد عن التشبيه وتخليص المؤلَّه من كل شبهة إنسانية، إلا أنه ما زال أيضًا مُشابًا بالتماثل من مجرد استعمال اللغة بألفاظها وتصوراتها. وبالرغم من استعمال أسلوب النفي وهو أسلوب التطهير، إلا أنه يستعمل أيضًا اللغة حتى ولو كانت تنفي ألفاظها وتصوراتها. فما دامت عواطف التنزيه قد تمت صياغتها في لغة، فإنها لم تعد تنزيهًا. لذلك فضَّل الصوفية الصمت أو على أكثر تقدير استعمال الرمز الذي يتجاوز حدود اللغة الإنسانية. فالتنزيه مهما بلغت درجة صوريته وتجريده مرتبط باللغة والتصورات الإنسانية لأنه يستحيل تجريد الإنسان من مواقفه الحياتية وتجاربه الاجتماعية، وضعًا وهدفًا. ولما كانت الناس مختلفة فيما بينها في المجتمعات والعصور والبيئات الثقافية واللغات، فقد اختلفت بينها في درجات التنزيه. وزيادةً في التنزيه يمكن أن يُقال إنه لا يمكن التعبير عنه على الإطلاق بالمقولات الإنسانية حتى تلك التي تقوم على أقصى درجة في التجريد مثل الجوهر والعرض أو الممكن والواجب؛ لأن هذه التصورات الثقافية لا تتعدى كونها في الحقيقة تعبيرًا عن عواطف التأليه التي هي أيضًا تعبير عن عواطف التطهر والتقوى والترفع والعلو. ويكون الخطاب حينئذٍ نوعًا من التمرينات الذهنية التي تعبر عن مضمون الشعور وتحليل العقل لها. فإذا كان في التجسيم قد أُضيف المكان كبُعد للتأليه يتحدد فيه المؤلَّه ففي التنزيه يُضاف الزمان ويُطلَق. وإذا كان التجسيم تصوُّرًا للتأليه في المكان، فإن التنزيه تصور التأليه مثل باقي القسمات كالجوهر والعرض، والواحد والكثير، والنفس يقوم بها الذهن البشري للتعبير بها عن عاطفة الطهارة التي هي أساس التأليه مثل باقي القسمات كالجوهر والعرض، والواحد والكثير، والنفس والبدن، وهي القسمة التي فضَّلها الحكماء فيما بعد للتعبير بها عن التأليه في الوجود. فكما أن الجوهر أشرف من العرض، والكيف أشرف من الكم، والصورة أشرف من المادة، والنفس أشرف من البدن، فإن القديم أشرف من الحادث. وبإضافة التشخيص للتأليه يكون الله هو القديم وما سواه هو الحادث. إن كل صور التوحيد القديمة ظواهر إنسانية خالصة، نجد نظائرها في العلوم الإنسانية كعلوم النفس والاجتماع والسياسة والاقتصاد. فقد ظهر التأليه على أنه تعويض مطلق عن العجز والضياع والهزيمة، ونتيجة للرغبة في الحصول على انتصار كامل ودائم تعويضًا عن الهزيمة الشاملة. ونشأ التجسيم أيضًا لنفس السبب، وهي الرغبة في الحصول على انتصار واسترداد للحق الضائع. فبدل رفع المظلوم إلى العدل

المطلق كما هو الحال في التأليه، يأتي العدل المطلق في الظلم ويتجسم الحق ويصبح البعيد قريب المنال.

(٢) بالرغم من استطاعة التنزيه القضاء على كل وثنية حسية، إلا أنه انتهى إلى نوع من وثنية مضادة هي الوثنية العقلية. يتحول التأليه إلى موضوع عقلي خالص، وتتوقف حركة الشعور لديه، ويصبح مشجبًا سهلًا تعلق عليه الأماني الإنسانية مدفوعة إلى حد الإطلاق، ومن هذه الناحية قد لا يكون هناك فرق بين التنزيه والتشبيه، وأن الفرق هو في الدرجة لا في النوع. كلاهما إثبات لمؤلَّه مشخص، ولكن التشخيص في التنزيه عقلي خالص، مجرد صوري، وفي التشبيه حسي مادي، عياني شيئي، كلاهما وثنية. الأوَّل عقلي غير مرئي والثاني حسي مرئي. كلاهما تجسيم، الأوَّل تجسيم ناعم مرهف، والثاني تجسيم فظ غليظ. فاتهام أهل السنة المعتزلة بأنهم مشبهة الصفات عندما جعلوها حادثة لا يدل على التشبيه لأن إثبات حدوث الصفات تنزيه للذات عن كل تشبيه. وقد يكون الاتهام موجَّهًا لأهل السنة أصدق لرفضهم التأويل والمجاز. ومع ذلك فقد وقع كلا الفريقين في التشبيه إمَّا الحسي أو المعنوي، والخلاف بينهما فقط في درجة التجريد. التنزيه والتشبيه كلاهما من خلق الذات، وإسقاط من الشعور إلى أعلى، وتأليه صور إنسانية خالصة مهما تفاوتت مستويات التجريد. وفي كلتا الحالتين يؤله الإنسان ذاته دون أن يدري، يؤله الأنا ثم يعزو إليها الآخرية كما حدث من قبل في التأليه والتجسيم عندما ألَّه الآخر ثم نُسبت إليه الأنية.

(٣) يوحي التنزيه بالخارجية، وبأن قمة عواطف التأليه خارج العالم وليست بداخله، وأنه كلما بعدنا عن العالم وصلنا إلى تنزيه أعظم، وكلما أغرقنا في الصورية والنظر استُل مِنَّا الواقع والعمل. ومِنْ ثَمَّ يوحي التنزيه بأن المؤلَّه المنزه في جانب وأن العالم الإنساني في جانب آخر، وبأنه لا صلة له بهذا العالم على الإطلاق، وهو ما ظهر فيما بعد في إعلان الحرية الإنسانية والإرادة الإنسانية المستقلة وفي حتمية قوانين الطبيعة واطرادها. وكلما تم الإيغال في الصورية ظهر العالم بعيدًا عن الذات، ماديًّا طبيعيًّا، لا تشخيص فيه ولا ألوهية، ونشأ العلم العقلي التحليلي الطبيعي الصرف. وكأن التنزيه قد دعا إلى حركتين متناقضتين، أقصى درجة في التعالي بالنسبة للذات وأقصى درجة في المادية بالنسبة للعالم. فإذا كان التنزيه قد استطاع إلى حد كبير إنقاذ عواطف التأليه من كل أثر للتشبيه، فإنه ترك العالم المادي ذاته دون أي أساس تصوري أو تبرير أنطولوجي، ولم يبقَ إلا تحليل العقل للطبيعة، وبالتالي نشأ العلم.

(٤) يؤدي التنزيه بالرغم من كل محاولاته من أجل الحصول على الوحدة إلى التصور الثنائي للعالم. فهناك عالمان، عالم الصورة الخالصة الذي يعبر بصدق عن عواطف التأليه،

وعالم مادي يمثل خطورة التشبيه والتجسيم. فالتنزيه تبرير أنطولوجي لوجود الصورة على حساب المادة. وتكون علاقة العالمين، عالم الصورة وعالم المادة، علاقة تعارض مستمر. كلما أعطينا الأوَّل شيئًا سلبناه عن الثاني. وهو ما ظهر بوضوح أكثر عند الحكماء عندما تحول التنزيه لديهم إلى تصور عام للوجود وقسمته إلى وجودين، الوجود الصوري والوجود المادي. وقد تتعدد هذه القسمة وتتداخل وبالتالي تتحول إلى طبقات متعددة وإلى مستويات عديدة متداخلة. عندئذٍ يوحي التنزيه بأن الكمال في البعد الرأسي وليس في البعد الأفقي، وبأن السماء أشرف من الأرض، مما قد يؤدي إلى نوع من الرضا الذاتي عن النفس ما دام الشعور قد وصل إلى قبة السماء «فكان قاب قوسين أو أدنى» في عملية التنزيه. ثم يؤدي الرضا إلى الاكتفاء الذاتي بالتنزيه ورغبة في التأمل، مما يؤدي بدوره إلى ضمور في الفعل وقصور في التوجه نحو العالم.

(٥) وهنا تبدأ المشكلة الحقيقية في التنزيه، وهو كيف يتم الخروج من هذا التصور العقلي الخالص إلى الواقع؟ كيف يتم الانتقال من الفكر إلى الوجود؟ ومِنْ ثَمَّ يحتاج التنزيه إلى دليل أنطولوجي يجعل المؤلَّه هو الوحيد الذي يجمع بين الفكر والوجود، يحتوي تصوره على وجوده. ولكن حتى هذا الدليل الأنطولوجي افتراض عقلي خالص يعبر عن أماني الذات في الحصول على الوجود من مجرد الحصول على فكرته بلا حركة أو جهد أو مقاومة. ولما كان التنزيه صوريًّا فارغًا، فقد استطاعت السلطة أن تكون مضمونًا له، وبالتالي لعبت دوره، ومارست وظائفه في العالم بكل شيء (أجهزة الأمن) والسيطرة على كل شيء (أجهزة القمع)، وأصبح التعالي رمزًا للجبروت السياسي بالنسبة للحاكم الذي لا يجوز الاقتراب منه. ولكنه في نفس الوقت قد يتحول في وعي المعارضة إلى أمر بالمعروف ونهي عن المنكر في صيغة «الله أكبر» ضد الحاكم المتعالي ردًّا له إلى وضعه الإنساني حتى يظل الوعي الخالص متفرِّدًا بصفاته المجردة.

كان التنزيه هو اختيار القدماء ضد مخاطر التأليه والاتحاد والحلول والتجسيم والتشبيه، وهي العقائد السائدة في الديانات القديمة. وقد تغيرت الظروف الآن، ولم تعد المخاطر آتية من العقائد، بل محيطة بالأرض والثروات واستقلال الشعوب. فأي التصورات للذات الخالص أقدر على الدفاع عن مصالح الأمة؟ تأليه الأرض؟ تجسيم الشعب؟ تنزيه الحكام من الأغراض والأهواء وكراسي الحكم؟ تمثل المبدأ والتمسك به لدرجة التضحية والشهادة حتى ولو ظهر ذلك بلغة الاتحاد والحلول وأن يقول المواطن أنا الحرية والاستقلال؟ إن البدائل القديمة كلها على مستوى واحد من القيمة، والاختيار بينها

حر دون تكفير أحد منها. ولجيلنا أن يقول هل هو راغب في اختيار تصورات جماعات الاضطهاد أم تصورات جماعات السلطة.[٢٢٥]

[٢٢٥] هذه التصورات في غالبيتها كألفاظ ليست في أصل الوحي. هناك لفظ إله ومشتقاته، وقد ذُكر ١٣٢ مرة، إله (٨٠)، إلهًا (١٦)، إلهك (١٠)، إلهنا، إلهه (٢)، إلهين (٢)، آلهة (١٨)، آلهتك (٤)، آلهتنا (٨)، آلهتهم (٢)، آلهتي، ثم الله (٩٨٠) وهو اللفظ الغالب، اللهم (٥) وليس منها اسم فعل تأليه مثل توحيد، وكلاهما يشير إلى عملية التأليه أو التوحيد، وليس إلى جوهر ثابت (انظر الفصل السادس: الوعي المتعين، الأسماء). أمَّا لفظ «الاتحاد» فغير موجود في أصل الشرع. لا يوجد إلا «وحده» (٦ مرات)، واحد (٢٥)، واحدًا (٥)، واحدة (٣١)، وحيدا (١) وكلها صفات وليس فيها أفعال. أما لفظ حل سواء بكسر الحاء أو بضمها فقد ورد ٥١ مرة، منها ٣٨ بمعنى الحلال في مقابل الحرام، ومرة واحدة بمعنى يحل في مقابل يربط: ﴿وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي﴾ (٢٠: ٢٧)، والباقي (١٢ مرة) بمعنى يحل في الدار مجازًا: ﴿الَّذِي أَحَلَّنَا دَارَ الْمُقَامَةِ مِنْ فَضْلِهِ﴾ (٣٥: ٣٥)، ﴿وَأَحَلُّوا قَوْمَهُمْ دَارَ الْبَوَارِ﴾ (١٤: ٢٨)، أو يحل في البلد: ﴿لَا أُقْسِمُ بِهَذَا الْبَلَدِ * وَأَنْتَ حِلٌّ بِهَذَا الْبَلَدِ﴾ (٩٠: ١–٢)، أو البيت العتيق: ﴿لَكُمْ فِيهَا مَنَافِعُ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى ثُمَّ مَحِلُّهَا إِلَى الْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ (٢٢: ٣٣)، أو يحل العذاب أو الغضب أو الهدى بمعنى يقع أو القارع مثل: ﴿تُصِيبُهُمْ بِمَا صَنَعُوا قَارِعَةٌ أَوْ تَحُلُّ قَرِيبًا مِنْ دَارِهِمْ﴾ (١٣: ٣١)، ﴿وَيَحِلُّ عَلَيْهِ عَذَابٌ مُقِيمٌ﴾ (١١: ٣٩)، (٣٩: ٤٠)، ﴿أَنْ يَحِلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبٌ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ (٢٠: ٨٦)، أو الغضب مثل: ﴿فَيَحِلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبِي﴾ (٢٠: ٨١)، ﴿أَنْ يَحِلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبٌ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ (٢٠: ٨٦)، ﴿وَمَنْ يَحْلِلْ عَلَيْهِ غَضَبِي فَقَدْ هَوَى﴾ (٢٠: ٨١)، أو الهَدْي: ﴿حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ﴾ (٢: ١٩٦)، ﴿وَالْهَدْيَ مَعْكُوفًا أَنْ يَبْلُغَ مَحِلَّهُ﴾ (٤٨: ٢٥). أمَّا التجسيم فلم يرد لفظ الجسم إلا مرتين بمعنى سلبي: ﴿وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ﴾ (٢: ٢٤٧)، ﴿وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ﴾ (٦٣: ٤). وورد لفظ الجسد أربع مرات، مرتين لجسد الحيوان: ﴿وَاتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَى مِنْ بَعْدِهِ مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجْلًا جَسَدًا﴾ (٧: ١٤٨)، ﴿فَأَخْرَجَ لَهُمْ عِجْلًا جَسَدًا لَهُ خُوَارٌ﴾ (٢٠: ٨٨) ولا يوجد اسم فعل تجسيم أو تجسيد. أمَّا لفظ تشبيه فلم يرد في القرآن كاسم أو فعل، ولكن ورد الفعل (٥ مرات)، والاسم (٧ مرات)، بمعنى التشابه إمَّا في الطبيعة أي الخلق: ﴿فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ﴾ (١٣: ١٦)، أو في الرزق: ﴿قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ وَأُتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا﴾ (٢: ٢٥)، أو في النبات: ﴿وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ﴾ (٦: ٩٩)، (٦: ١٤١)، أو في الحيوان: ﴿إِنَّ الْبَقَرَ تَشَابَهَ عَلَيْنَا﴾ (٢: ٧٠)، وفي الإنسان: ﴿وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ﴾ (٤: ١٥٧)، وفي القلب أي في الرؤية والإدراك ﴿تَشَابَهَتْ قُلُوبُهُمْ﴾ (٢: ١١٨)، وذلك لتشابه بعض نصوص الكتاب: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ﴾ (٣: ٧)، ﴿اللهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا﴾ (٣٩: ٢٣)، ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ (٣: ٧)، ولم يرد لفظ التشبيه في صفات الله. أمَّا لفظ التنزيه أو مشتقاته فليس في أصل الوحي كلية.

سابعًا: القيام بالنفس

(١) خامس وصف للذات

وهو موجه ضد بقايا التجسيم والوجود في المكان وضد التفسير الحرفي لآيات الحركة مثل النزول والصعود والمجيء والاستواء والقيام والقعود، ويشمل ثلاثة موضوعات رئيسية: نفي المكان أو الجهة، خاصةً فيما يتعلق بالاستواء، ثم نفي الحركة فيما يتعلق بالنزول والصعود والإتيان والمجيء، وأخيرًا نفي الرؤية.

ويظهر هذا الوصف في مصنفات القدماء في أماكن عدة. ففي معرض نفي النقص وإثبات الكمال في مسألة خاصة يضرب المثل بنفي الجهة ومكان الاستواء.[١] وقد يظهر ذلك في المقدمات الخطابية في معرض تنزيه الله عن المكان.[٢] وقد يذكر عدم الاختصاص ونفي الجهة في معرض ما يستحيل على الله دون عد أو إحصاء لصفة أو لوصف.[٣] ولكنه يذكر أيضًا كثالث وصف للصانع بعد الوجود والقِدَم.[٤] ويذكر الاستواء مع نفي التخصص والتحيز والجهة. ويذكر نفي المكان كثالث وصف بعد الجسمية ونفي الجوهر وإدخال الوجود في دليل الحدوث والإمكان.[٥] ويظهر نفي الجهة بعد نفي الشبه والشرك والاتحاد والحلول والشبه والجوهر والعرض والجسم، والكل بعد إثبات الصفات السبع التي ظهرت بعد إثبات القِدَم والوجود.[٦] ولأول مرة يذكر القيام بالنفس ثاني وصف للذات بعد القديم،

---

[١] أصول الدِّين، ص٨٨.

[٢] الإنصاف، ص٤١؛ المسائل، ص٣٣٠.

[٣] النظامية، ص١٥.

[٤] الإرشاد، ص٣٣–٣٤.

[٥] المعالم، ص٣١–٣٣.

[٦] العضدية، ج٢، ص١٦٢.

خاصةً وأن الوجود قد استُبدل بأن الحوادث لا بد لها من محدث وأن صانع الحوادث أحدثها من لا شيء.[٧] ويُذكر على أنه أول وصف للذات والوجود على أنه ثاني وصف مرة أخرى.[٨] وفي «كتاب التوحيد» تنفى الجهات والمحاذيات بعد الوحدانية ونفي الجسمية، إذ قد نفى التشبيه في آخر دليل الحدوث، وينفي معه قيام الحوادث بالذات، وتأويل جميع آيات الجهة والمكان.[٩] وفي أول إحصاء لأوصاف الذات في عشر يظهر نفي الجهة على أنه سابع وصف بعد الوجود والقِدَم والبقاء والوجود ونفي الجسم ونفي الجوهر ونفي العرض.[١٠] ويُنفى المكان والجهة والحيز كسادس صفة بعد إثبات القِدَم والبقاء والوجود ونفي الجسم ونفي الجوهر، ومعه يدخل الاستواء.[١١] وتُنفى الجهة بعد نفي مشاركة الذات لغيرها ونفي تركيبها ونفي التحيز ونفي الاتحاد ونفي الحلول.[١٢] ويظهر نفي الجهة والمكان على أنه أول صفة في التنزيهات.[١٣] وقد يُنفى التحيز والجهة في معرض نفي التشبيه.[١٤] وفي أول إحصاء لأوصاف الذات في عشر يظهر التنزيه عن الاستقرار على العرش على أنه ثامن وصف بعد الوجود والقِدَم والبقاء ونفي الجسمية ونفي الجوهر، ونفي الجهة، ومع الاستواء يظهر النزول والمعية والأصبع واليمين.[١٥] ويُنفى المكان بعد إثبات الوحدانية والقِدَم وظهور صفات المعاني السبع، ونفي العرض والجسم والجوهر والصور والحد والعد والتبعض والتجزيء والتركيب والتناهي والماهية والكيفية.[١٦] وتُنفى الجهة مع الجسمية كثاني وصف للتنزيهات.[١٧]

وبعد استمرار البناء النظري في أحكام العقل الثلاثة وما يجب لله من صفات عشرين يظهر القيام بالنفس وعدم افتقاره إلى محل ولا مخصص كخامس وصف للذات، ويظهر

---

[٧] أصول الدِّين، ص٧٢.

[٨] أصول الدِّين، ص٨٨.

[٩] الشامل، ص٥١٠–٥٧٠.

[١٠] الاقتصاد، ص٢٥–٢٩.

[١١] المسائل، ص٣٥٢–٣٥٦.

[١٢] المحصل، ص١١٣–١١٤.

[١٣] المواقف، ص٢٧٠–٢٧٣.

[١٤] الأساس، ص٧٢–٧٧.

[١٥] الاقتصاد، ص٣٠–٣٤.

[١٦] النسفية، ص٦٤.

[١٧] طوالع الأنوار، ص٢٥٧.

أيضًا ضدها مما يستحيل عليه من عشرين صفة أخرى كخامس وصف وهو استحالة ألا يكون قائمًا بنفسه بأن يكون صفة أو يقوم أو يحمل أو يحتاج إلى مخصص مع البرهان. وأيضًا يظهر كخامس صفة في تفسير «لا إله إلا الله» بالاستغناء.[١٨] ومن الخمس وعشرين صفة هذه العشرون منها الاحتياج إلى محل، أي ذات يقوم أو إلى مخصص أي موجد وهي صفة القيام بالنفس.[١٩] وتدخل جميع صفات التشبيه في معرض نفي التشبيه في نفي الجسمية والحيز وتأويل الأخبار دون ذكر لأوصاف الذات أو صفاتها.[٢٠] ويسقط الوصف ونفي الجهة في بعض الحركات الإصلاحية الحديثة بعد أن يُذكر القِدَم والبقاء ونفي التركيب كأحكام الواجب.[٢١]

ونظرًا لأهمية الاستواء كموضوع رئيسي في هذا الوصف فإنه يظهر أكثر من غيره مثل المكان والجهة والحركة. ففي بعض المؤلفات المتقدمة يثبت الاستواء والوجه والعينان والبصر واليدان حتى قبل ذكر أوصاف الذات أو صفاتها، بل بعد إثبات الرؤية والكلام القديم نظرًا لأهميتها من حيث إثباتها ضد نفاتها.[٢٢] كما تبدو أنها من أوائل الموضوعات التي اختلفت عليها الفِرَق.[٢٣] ويظهر الاستواء على العرض بعد الأوصاف والصفات وصفات التشبيه من وجه وعين ويد ونفس وبعد صفات الانفعالات من حقد وحنق وميل ونفور.[٢٤] ويظهر لأول مرة استحالة المكان وبها يُذكر الاستواء والحلول.[٢٥] ويُذكر الاستواء مع المكان في معرض الكلام في التوحيد ونفي التشبيه.[٢٦] ويظهر إثبات الاستواء في عبارات إنشائية دون إحصاء بعد الوحدانية والقِدَم ونفي الشبه وإثبات الكمال ونفي النقصان.[٢٧]

---

[١٨] السنوسية، ص٢–٦؛ الكفاية، ص٣٧–٣٩؛ العقيدة، ص٧؛ الباجوري، ص٤. وكذلك في باقي العقائد المتأخرة مثل الجوهرة، العقيدة، الخريدة، الجامع، الوسيلة، الحصون، التحقيق، القطر.

[١٩] كفاية العوام، ص٥٩-٦٠.

[٢٠] أساس التقديس، ص٧٩–١٧٣.

[٢١] رسالة التوحيد.

[٢٢] الإبانة، ص٣١–٣٩.

[٢٣] الإبانة، ص٩.

[٢٤] الإنصاف، ص٢٥.

[٢٥] أصول الدِّين، ص٧٦.

[٢٦] الفصل، ج٢، ص١١٤–١١٧.

[٢٧] بحر الكلام، ص٢.

ويُنفى المكان مع الاستقرار على العرش بعد إثبات القِدَم وتجويز الوجود وإثبات الوحدانية وتجويز النفس ونفي الشبه (النور) وإثبات اليد والساق والأصبع والقَدَم وعدم تجويز المجيء والذهاب ونفي الرؤية بالأبصار.[٢٨] وفي بعض الحركات الإصلاحية الحديثة يذكر الاستواء والعرش والكرسي والماء دون تأويل أو دلالة.[٢٩] وتظهر صفات العرش والكرسي مع الأخرويات في العقائد المتأخرة.[٣٠]

أمَّا النزول فإنه يُذكر مع باقي صفات التشبيه وغيرها من صفات الذات.[٣١] ويذكر المجيء والذهاب والنزول بعد إثبات القِدَم وتجويز الوجود وإثبات الوحدانية وتجويز الشيئية وتجويز النفس ونفي الشبه وإثبات اليد والساق والأصبع والقَدم.[٣٢]

(٢) الاستواء والعرش

لما كان الوصف الخامس هو القيام بالنفس، أي أنه ليس في محل، بدأت أيضًا مسألة الآيات التي توحي بالمكان والجهة وضرورة تأويلها. انقسم الناس فريقين: الأوَّل يثبت المكان والجهة، إمَّا خضوعًا للتجسيم أو استعمالًا لمنهج التأويل الحرفي، فيصبح الله في مكان، وهو العرش، يستوي عليه جلوسًا، ومِنْ ثَمَّ لا يفترق أهل السنة عن المشبهة والمجسمة في شيء. والثاني ينفي المكان والجهة اتِّباعًا للتنزيه واستعمالًا لمنهج التأويل.

يظهر افتراض التجسيم ويتحدد المكان والجهة ويصبح الله مستويًا على العرش. فإذا كان المكان تجسيمًا للمعبود، فإن العرش تجسيم للمكان.[٣٣] ثم تبرز المشكلة الرئيسية في

---

[٢٨] بحر الكلام، ص٢٤–٢٧.

[٢٩] كتاب التوحيد، ص١٨٢.

[٣٠]

والعرش والكرسي ثم القلم　　والكاتبون اللوح كل حكم
لا لاحتياج وبها الإيمان　　يجب عليك أيها الإنسان

الجوهرة، ص١٤.

[٣١] الفصل، ج٢، ص١٤٧–١٥٣.

[٣٢] بحر الكلام، ص٢٢-٢٣.

[٣٣] هذا هو رأي الهشامية من أن المكان هو العرش، كان الله لا في مكان ثم حدث المكان بأن تحرك الباري فكان فيه، والمكان هو العرش (مقالات، ج١، ص١٠٢؛ مقالات، ج٢، ص١١٥–١١٧). وهو أيضًا

هذه الصورة وهي ما صلة المعبود بالعرش؟ هل هو متحد به أو مماس له أو منفصل عنه؟ فإذا كان متحدًا به كيف يتحد المعبود بشيء سواه؟ وإذا كان المعبود مماسًا له فكيف يكون التماس؟ هل هو وسط بين الاتحاد والانفصال؟ وإذا كان منفصلًا عنه، فكيف يتصور تركيب ثنائي في «الله» يمنعه التوحيد؟ والانفصال تأكيد صريح للثنائية فضلًا عن كونه مستحيلًا عمليًّا، إذ كيف يكون المعبود مستويًا على العرش منفصلًا منه دون اتحاد؟[٣٤] في هذه الحالة قد يُؤوَّل العرش إلى صفة. حينئذٍ يعني الاستواء صفة البينونة عندما يكون المؤلَّه مستويًا على العرش بائنًا منه. لا تعني البينونة العزلة، بل هي صفة من صفات الذات. وقد يفضل العرش ثم يُقاس مقدار الزيادة إمعانًا في العظمة. كيف يتسع العرش للإله ويكون قدره؟ فإذا كانت المسافة متناهية، فكيف يجلس الإنسان على كرسي ضيق ولا يستوفيه؟[٣٥]

وقد تصاحب صورة الحمل المرئية صورة صوتية، فيصاحب الجلوس على العرش أطيط، أي أصوات صادرة عن العرش من فعل الجلوس على كرسي عتيق من شخص متزن رزين يهبط عليه في هدوء وتؤدة، وأمن واطمئنان، وهو إعلان سمعي عن

رأي محمد بن كرام الذي اعتبر كل العرش مكانًا له. ولو خلق بإزاء العرش عروشًا موازيةً لعرشه لصارت العروش كلها مكانًا له لأنه أكبر منها كلها (الفِرَق، ص٢١٦–٢١٧). فالله في مكان دون مكان، وإن مكانه هو العرش. (الفِرَق، ص٦٥).

[٣٤] يرى البعض أن المعبود على العرش بائن فيه لا بعزله، وأنه خالٍ لمكان غيره، بل ببينونة ليس على العزلة، والبينونة من صفات الذات (مقالات، ج١، ص٢٦٢). وقال محمد بن الهيصم (الكرامية) إن بينه وبين العرش بعدًا لا يتناهى، وإنه مباين للعالم ببينونة أزلية ونفي التحيز والمحاذاة. وأثبت الفوقية والمباينة (الملل، ج٢، ص١٢–١٤؛ ونفي المجاورة والمماسة، ج٢، ص١٩). ويرى هشام بن الحكم مع بعض المجسمة أن المعبود ليس في الأشياء ولا هو على العرش إلا بمعنى أنه مماس له، وأنه فوق الأشياء ليس بينه وبين الأشياء أكثر من أنه فوقها. فالله على العرش مماس له، لا يفضل على العرش، ولا يفضل العرش عنه، مكانه العرش مماس له، يحتويه العرش، والعرش يملؤه (مقالات، ج١، ص١٠٤، ص٢٥٧–٢٦١؛ الفِرَق، ص٦٧، ص١٦٥، ص٢٢٨؛ الملل، ج٢، ص١٣٤). ويرى محمد بن كرام أن المعبود جسم له حد ونهاية من تحته، والجهة التي منها يلاقي عرشه. العرش مكانه وهو مماس له. وأبدل أصحابه لفظ المماسة بلفظ الملاقاة لأنه لا يصح وجود جسم بينه وبين العرش إلا أنه يحيط العرش إلى أسفل، وهذا يعني المماسة التي امتنعوا عن لفظها. وفسر بعض أصحابه المماسة بأن المعبود لا يزيد على عرشه ولا يفضل من شيء على العرش، وهذا يقتضي أن يكون عرضه كعرض العرش (الفِرَق، ص٢١٦–٢١٧، ص٣٣٣). وقال بعض الكرامية: استوى أي استقر على العرش (بحر الكلام، ص٢٥–٢٦).

[٣٥] يُفصل العرش بقدر أربعة أصابع، وقيل بعيدًا عنه بمسافة متناهية (العابدين، الكرامية)، أو مسافة غير متناهية (الهيصمية) (الدواني، ج٢، ص١٦٢؛ اعتقادات، ص٦٧).

الجلوس.[٣٦] وأحيانًا يوضع النبي على العرش بجوار المعبود تعظيمًا وإجلالًا له كما يحدث عادةً في تاريخ الأديان. فالمسيح يقعد على يمين الله يشاركه في الحساب. وإجلال الأشخاص تابع لعواطف التأليه ورفع الحد الأدنى إلى الحد الأعلى بالنسبة إلى الشخص، وإنزال الحد الأعلى إلى الحد الأدنى بالنسبة إلى المعبود.[٣٧] والحقيقة أن العرش صورة شعبية للتعظيم والإجلال. فهناك عرش الملك، وعرش العروس، ومجلس الصدارة للضيف، وغير ذلك من الصور الملكية وما تحتوي من عرش وتاج وبلاط وما تعبر عنه من إرادة مطلقة ينفذها الرسل الرعية، ويتلوها ثواب وعقاب طبقًا للطاعة أو للعصيان.

ثم يتضاعف المكان، ويزداد في التعيين، فيصبح للعرش حملة إن لم يكن الحملة مثل العرش.[٣٨] وذلك زيادة في التعظيم والإجلال كما هو واضح في الفن الديني. فبعد بناء مظلة موسى كما يرويها سفر الخروج، يحملها الكروبيون. وفي العادات الدينية يجلس البابا على العرش، يحمله القساوسة. كما يجلس رئيس القبيلة على المحفة يحمله أفراد القبيلة. وكما اعتاد فرعون أن يجلس محمولًا على عرشه، وعرشه محمول على الأعناق. الحمل تعبير عن العظمة والجلال، إمَّا في الحياة أو في الممات عندما يحمل الأصدقاء نعوش الأصدقاء وعندما تحمل الشعوب قادتها العظام في الوداع الأخير، فالمحمول شريف، والمحمل شريف. وقد تحمل الحملة الله مباشرةً دون توسط العرش، وهي صورة للتعظيم المباشر كما يُحمَل الزعماء على الأعناق بلا محفة. وعددهم ثمانية، ربما لأن العرش ذو أربعة أركان، ويحتاج كل ركن إلى حاملين وليس إلى حامل واحد زيادةً في التعظيم. والحملة ملائكة؛ لأنه لا يتعامل مع المعبود إلا الملائكة الذين هم حاشية الملك وبطانته وخدامه وسدنته، ورسله ووزراؤه، يعلنون أوامره للرعية، ومن طبقته، ويشاركونه في بعض الصفات الملوكية. وقد يبالغ في

[٣٦] عند بعض المجسمة للعرش أطيط إذا ثقل عليه كأطيط الرجل، وقيل إن الملائكة هي التي تئط أحيانًا من وطأة عظمة الله على العرش (مقالات، ج١، ص٢٦١–٢٦٢؛ الملك، ج٢، ص١٣٨).

[٣٧] يرى بعض من ينتحل الحديث أن العرش لم يمتلئ بالمعبود، وأنه يُقعِد بنيه معه على العرش (مقالات، ج١، ص٢٠٤، ص٢٦٠).

[٣٨] ترى اليونسية أن حملة العرش يحملون الله كالكركي وأن أقوى منهم كما أن الكركي تحمله رجلاه وهو أقوى من رجليه. فالحملة تحمل العرش؛ لأن الله لا يكون محمولًا (مقالات، ج١، ص١٠٦؛ الفِرَق، ص٢٢٨، ص٢٧٠). ويرى شيطان الطاق أن الباري مستقر على العرش وأن الملائكة يحملون العرش وإن كانوا ضعفاء بالنسبة إلى الله. ولكن الضعيف قد يحمل القوي كرجل الديك التي تحمل مع دقتها جسم الديك (اعتقادات، ص٩٥).

التعظيم، فيكون كل ملاك من الملائكة الثمانية من صنف آخر، فيصبح لدينا أصناف، زيادةً في التنوع؛ لأن وحدة الصنف تكرار ممل.[٣٩] وقد يكون المقياس من الأوزان لا من المساحات، فيكون المعبود ذا مقدار وكيل أكثر منه ذا مساحة واتساع. ويعبر الوزن عن حالات المعبود النفسية. فعندما يغضب يثقل على العرش فتعلم الحملة أنه غاضب، وإذا سر خف عن العرش فتعلم الحملة أنه مسرور. فالغضب يعبر عنه بلغة الأوزان بالثقل، والسرور بالخفة. وهما حالتان نفسيتان. إذا حزن الإنسان شعر أنه ثقيل ويقول «قلبي ثقيل»، وأنه يحمل الأرض كلها على كتفيه، وإذا سُرَّ شعر أنه طائر لا تسعه الأرض فرحًا ويقول: «أشعر أني طائر في الهواء».[٤٠]

ولا يفترق أهل السنة عن الكرامية والهشامية في التشبيه المقارب للتجسيم، فإثبات الصفات مع التفسير الحرفي للآيات يؤدي في نهاية الأمر إلى التشبيه، فالله يستوي على العرش.[٤١] ومع ذلك فتحرُّزًا من الوقوع في التجسيم الفظ والتشبيه الممقوت جُعلت الصفات بلا كيف، إثباتًا للصفات ونفيًا للكيفية، خطوة إلى الأمام وخطوة إلى الخلف، وبالتالي تكون عبارة مالك المشهورة «الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة» تحتوي على ثلاثة أخطاء أولى وموقف صحيح رابع:

(١) ليس الاستواء معلومًا، وإلا لما اختلفت الفِرَق فيه، ولا يكون معلومًا إلا عن طريق التنزيه والصور الفنية والتأويل المجازي للاستواء بمعنى الاستيلاء أو القدرة أو العظمة ... إلخ.

---

[٣٩] عند البعض ثمانية أفلاك، وعند البعض الآخر ثمانية أصناف (مقالات، ج١، ص٢٦١-٢٦٢). ويوافق ابن حزم على ذلك بدليل آية: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ﴾ لعلها السموات السبع والكرسي، فهي ثمانية أجرام، ولعلها ثمانية ملائكة، ويلتزم بالظاهر دون الخرافة، مع أن هذا التأويل ليس ظاهرًا وأقرب إلى الخرافة، ويؤيد الحملة بآية: ﴿يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ﴾ (الفصل، ج٢، ص١٢٧).

[٤٠] وصف ابن كرام معبوده بالثقل، وهو معنى انفطار السموات من ثقل الرحمن عليها (الفِرَق، ص٤١٨). ويرى بعض المجسمة أن الباري تحمله حملة إذا غضب ثقل على كواهلهم وإذا رضي خف، فيتبيَّنون غضبه من رضاه. ويرى البعض الآخر أن المعبود لا يثقل ولا يخف، ولا تحمله الحملة، ولكن العرش هو الذي يخف ويثقل وتحمله الحملة (مقالات، ج١، ص٢٦١-٢٦٢).

[٤١] عند عامة أهل السنة وعلى رأسهم الأشعري وأصحاب الحديث وعبد الله بن سعيد القطان أن المؤلَّه مستوٍ على العرش، وفوق كل شيء (الإبانة، ص٩، ص٣١–٣٥؛ مقالات، ج١، ص٣٢، ص٢٦١–٢٦٤، ص٣٢٠–٣٢٥؛ بحر الكلام، ص٢٤–٢٦، ص٦٣-٦٤؛ المواقف، ص٢٩٧).

(٢) الإيمان به واجب مضاد لنظرية العلم التي تقوم على النظر والاستدلال دون التقليد والتسليم والإذعان.

(٣) ما دام الاستواء معلومًا، فلا يكون الكيف مجهولًا، لأننا لم نعد بصدد التشبيه الحسي بل أمام المعنى والدلالة، ووظيفة العلم المعرفة. وليس الجهل أحد أركان نظرية العلم، بل من مضادات العلم كالشك والتقليد والظن والوهم.

(٤) أمَّا الصحيح فهو أن السؤال عنه بدعة؛ لأنها إثارة مشكلة إغفالًا لقواعد اللغة وللمعاني المجازية. كما أنها قضية لا تعم بها البلوى، ولا تمس صالح المسلمين، ويستطيع الإنسان أن يموت دون أن يعرف الاستواء أو الأَبَّ في: ﴿وَفَاكِهَةً وَأَبًّا﴾ أو الموريات والمغيرات في: ﴿وَالْعَادِيَاتِ ضَبْحًا * فَالْمُورِيَاتِ قَدْحًا * فَالْمُغِيرَاتِ صُبْحًا * فَأَثَرْنَ بِهِ نَقْعًا * فَوَسَطْنَ بِهِ جَمْعًا﴾، مع أنه يعلم جَيِّدًا ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ * وَإِنَّهُ عَلَى ذَلِكَ لَشَهِيدٌ * وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ﴾.[٤٢]

لا سبيل إذن إلا التأويل المجازي لآيات الاستواء من أجل التنزيه.[٤٣] فالمكان هو التدبير، والاستواء هو الاستيلاء أو الاحتواء والتسخير والوقوع في قبضة القدرة كما تقول العرب: «استولى الأمير على مملكته» عند دخول العباد تحت طوعه.[٤٤] قد يعني المكان

---

[٤٢] عند زهير الأثري أن ذات الله في مكان، مستوٍ على العرش، نراه في الآخرة على عرشه بلا كيف (مقالات، ج١، ص٢٦٠–٢٦٤، ص٣٢٦؛ الإنصاف، ص٢٥، ص٤١؛ بحر الكلام، ص٢٥–٢٦).

[٤٣] يدرك بعض أهل السنة خطورة أخذ الآيات على ظواهرها وفي نفس الوقت يخافون التأويل. فيرى الجويني مثلًا عيوب إجراء هذه الآيات على الظاهر: «وانتزعوا فضائح لا يبوء بها عاقل» (الإرشاد، ص١٦٠–١٦١). أمَّا ابن حزم فإنه يعطي أربعة تأويلات للاستواء، الأوَّل قول المجسمة، والثاني قول المعتزلة وهو الاستيلاء، والثالث قول الأشعري أنه صفة ذات ومعناه نفي الاعوجاج (عبد الله بن كلاب)، والرابع وهو رأي ابن حزم أنه صفة فعل بمعنى انتهاء الخلق إليه. ويرفض ابن حزم المعاني الثلاثة الأولى، أمَّا الحمل فيعني لديه تنفيذ الأوامر (الفصل، ج٢، ص١١٥–١١٧، ص١٢٧، ج٥، ص١١–١١٦؛ المحصل، ص١٣٦).

[٤٤] وهو معنى قول الشاعر:

قد استوى بشر على العراق　　من غير سيف ودم مهراق

الحضور والمعية.[٤٥] قد يعني العرش الملك، والكرسي العلم، وهو الأقرب إلى التقوى. فالتنزيه موقف تقي عقلي. وإمعانًا في التقوى قد يتم نفي كل شيء، نفي الصفات تجنُّبًا للتجسيم والتشبيه وحلًّا للقضية من الأساس.[٤٦]

وهذا هو رأي أبي الهذيل والجعفرين والجبائي؛ (مقالات، ج١، ص٢١٧–٢١٨، ص٢٦١–٢٦٢؛ المواقف، ص٢٩٧؛ شرح الأصول الخمسة، ص٢٢٦–٢٢٧؛ الفصل، ج٢، ص١١٤–١١٥). وعند المعتزلة والجهمية والحرورية الاستواء يعني الاستيلاء والملك والقهر وأن الله في كل مكان (الإبانة، ص٣٢–٣٥).

[٤٥] وهو معنى آية: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾، و﴿مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ﴾، كما يفسرها الجويني، ص١٦٠–١٦١.

[٤٦] أنكر الجهمية أن يكون الله في السماء، كما أنكروا الكرسي والعرش وأن يكون الله فوقه أو فوق السموات. وأنكروا أن يكون الله قد استوى إلى السماء. الله في كل مكان حتى في الأمكنة القذرة (التنبيه والرد، ص٩، ص١٣٣). وقد قال علي: إن الله خلق العرش إظهارًا لقدرته لا مكانًا لذاته (الفِرَق، ص٣٣٣). وعن جعفر الصادق أن التوحيد ثلاثة أحرف: أن تعرف أنه ليس من شيء ولا في شيء ولا على شيء؛ لأن من وصفه أنه من شيء فقد وصفه أنه مخلوق فيكفر ومن وصفه أنه في شيء فقد وصفه أنه محدود فيه فيكفر ومن وصف أنه على شيء فقد وصف بأنه محتاج محمول فيكفر (بحر الكلام، ص٢٥–٢٦). وقد ورد لفظ «العرش» ومشتقاته ٣٣ مرة في أصل الوحي، منها ٣ مرات جمعًا «عروش»، مرتين صفة جمع مؤنث سالم «معروشات»، ومرتين فعل «يعرشون». وقد استُعمل اللفظ لله ٢١ مرة، وللإنسان ١١ مرة، مما يدل على أنه بالفعل متعلق بالله. ولكن معنى الاستواء لا يظهر إلا ٧ مرات: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ (٧: ٥٤)، (١٠: ٣)، (١٣: ٢)، (٢٥: ٥٩)، (٣٢: ٤)، (٥: ٤)، ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (٢٠: ٥). وقد ورد أيضًا ٦ مرات مقرونًا برب في ﴿رَبُّ الْعَرْشِ﴾ وهو مضاد لمعنى الاستواء، بل بمعنى الملكية والإضافة: ﴿وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾ (٩: ١٢٩)، (٢٣: ٨٦)، (٢٧: ٢٦)، ﴿رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ﴾ (٢٣: ١١٦)، ﴿فَسُبْحَانَ اللهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ (٢١: ٢٢)، (٤٣: ٨٢)، ويذكر بمعنى «ذي العرش»، وهو أيضًا معنى الملكية والإضافة والنسبة: ﴿إِذًا لَابْتَغَوْا إِلَى ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا﴾ (١٧: ٤٢)، ﴿رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ﴾ (٤٠: ١٥)، ﴿ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ﴾ (٨١: ٢٠)، ﴿ذُو الْعَرْشِ الْمَجِيدُ﴾ (٨٥: ١٥)، ويذكر حول العرش أو يحملون العرش مما يدل على أنه تناهٍ: ﴿وَتَرَى الْمَلَائِكَةَ حَافِّينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ﴾ (٣٩: ٧٥)، ﴿الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ﴾ (٤٠: ٧)، وقد يذكر العرش وحده في مكان فوق الماء في بداية الخلق: ﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾ (١١: ٧). أمَّا المعاني الإنسانية للعرش، فأولها عرش سبأ (٤ مرات): ﴿وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ﴾ (٢٧: ٢٣)، ﴿فَلَمَّا جَاءَتْ قِيلَ أَهَكَذَا عَرْشُكِ﴾ (٢٧: ٤٢)، ﴿أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا قَبْلَ أَنْ يَأْتُونِي مُسْلِمِينَ﴾ (٢٧: ٣٨)، ﴿قَالَ نَكِّرُوا لَهَا عَرْشَهَا﴾ (٢٧: ٤١). وشتان ما بين عرش الله وعرش سبأ! ومرة واحدة بالنسبة إلى أبوي يوسف: ﴿وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا﴾ مما

(٣) المكان والحركة

وقد يخف التشبيه ويصبح العرش مجرد مكان يقوم مقام ظرف المكان في اللغة. فالاستواء يعني الفوق لما كان الفوق أشرف من التحت.[٤٧] ثم يدخل المكان كعالم في تحديد الجسم فيكون المعبود في مكان دون مكان، في مكان لأنه جسم محدود دون مكان لأنه خالد أبدي. ويمكن تفسير ذلك تفسيرًا نشوئيًّا فيُقال إنه كان لا في مكان ثم حدث المكان بحركته لأن

يعني المكانة العالية والاحترام الواجب للوالدين. ويتضح المعنى المجازي في الجمع والصفات والأفعال. ففي الجمع (٣ مرات) في تعبير: ﴿خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا﴾ الذي يوحي بالدمار الخراب، ﴿أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا﴾ (٢: ٢٥٩)، ﴿فَأَصْبَحَ يُقَلِّبُ كَفَّيْهِ عَلَى مَا أَنْفَقَ فِيهَا وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا﴾ (١٨: ٤٢)، ﴿وَهِيَ ظَالِمَةٌ فَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا﴾ (٢٢: ٤٥). وفي مقابل ذلك الجنة المعروشة بالأشجار: ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ جَنَّاتٍ مَعْرُوشَاتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ﴾ (٦: ١٤١) مرتين، ويعني الفعل الإيواء والاحتماء والسكن (مرتين): ﴿وَدَمَّرْنَا مَا كَانَ يَصْنَعُ فِرْعَوْنُ وَقَوْمُهُ وَمَا كَانُوا يَعْرِشُونَ﴾ (٧: ١٣٧)، ﴿أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ﴾ (١٦: ٦٨). أمَّا لفظ «استوى» فإنه ورد بهذه الصيغة فقط ١٢ مرة في أصل الوحي، ثلاثة منها مجرد الاستواء دون العرش، إمَّا إلى السماء (مرتين): ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ﴾ (٢: ٢٩)، (٤١: ١١)، أو مجردة: ﴿ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى * وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَى﴾ (٥٣: ٦–٧)، حيث يصعب التفرقة بين وصف الله ووصف الرسول أو علاقة القرب بينهما ليلة الإسراء والمعراج. ولكن مرتين منها بمعنى مجازي، إمَّا استواء الزرع ﴿كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَى عَلَى سُوقِهِ﴾ (٤٨: ٢٩)، أو استواء الإنسان: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَى آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ (٢٨: ١٤)، ففعل استوى ليس خاصًّا بالله وليس قاصرًا على العرش. أمَّا مشتقات الفعل فهي عديدة (٧١ مرة)، إمَّا بمعنى الاستقامة في الخلق، أي «سوَّى» بتشديد الواو (١٤ مرة)، وهي كلها فعل من أفعال الله. ثم يستعمل لفظ «استوى» للإنسان (٤ مرات)، بمعنى المساواة والاستواء للأرض: ﴿وَغِيضَ الْمَاءُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ﴾، أو ركوب الفلك: ﴿فَإِذَا اسْتَوَيْتَ أَنْتَ وَمَنْ مَعَكَ عَلَى الْفُلْكِ﴾ (٢٣: ٢٨)، ﴿إِذَا اسْتَوَيْتُمْ عَلَيْهِ﴾ (٤٣: ١٣)، أو ركوب ظهور الأنعام: ﴿لِتَسْتَوُوا عَلَى ظُهُورِهِ﴾ (٤٣: ١٣)، وبالتالي فالفعل «استوى» يستعمل لله وللإنسان معًا. ويذكر بمعنى المساواة بين شيئين (٥٤ مرة)، إمَّا بالمنع: ﴿وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ﴾، أو بالإمكان الذي يفيد الاستحالة: ﴿وَسَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ﴾ (٢: ٩) … إلخ.

[٤٧] أثبت الكرامية أن الله بجهة فوق (التمهيد، ص١٠٤؛ نهاية الإقدام، ص٢٢). وقد اتفق جميع المجسمة وأصحاب ابن كرام على أن الله في جهة. وقال ابن الهيصم أنه في جهة فوق (التلخيص، ص١١٤؛ مقالات، ج١، ص٢١٧–٢١٨). واتفق بعض الحشوية مع المشبهة على أن الله في جهة (غاية المرام، ص١٠٨). وقارب بعض أهل السنة أيضًا من إثبات الجهة (الدواني، ج٢، ص١٦٣).

الحركة لا تكون إلا في مكان طبقًا لثقافة العصر من ارتباط المكان بالحركة واعتبار المكان عدد الحركة.[٤٨] وقد يطلق المكان فيصبح المؤلَّه في كل مكان. ثم يتضخم المؤلَّه أكثر فأكثر، زيادةً في التعظيم، فيصبح فائضًا عن جميع الأماكن، في حين أن «في كل مكان» تعني في التنزيه حفظ الأماكن.[٤٩] وقد يطلق المكان سلبًا فيُقال إن الله ليس في مكان دون مكان وليس في أي مكان على الإطلاق، فالمكان يوحي بالتجسيم والمماسة والمجاورة والحد والله ليس كذلك.[٥٠] فلا مكان ولا زمان قبل الخلق.[٥١] وكما أنه ليس جسمًا فإنه لا يُرى، فإنه أيضًا ليس في مكان ولا في جهة ولا يحل في شيء ولا يماس شيئًا. فالمكان يوحي بالتحديد والحركة والمماسة ويفترض الشيئية والجسمية. ومِنْ ثَمَّ استطاع التنزيه نقل الشعور من المكان إلى خارج المكان وإعادة التوازن له. ونفي المكانية على الإطلاق أقصى درجة من درجات التنزيه قائمة على عاطفة خالصة وباعث صوفي عقلي أو نظرة قائمة على التطهير. المكان نقص، والله خالٍ من كل نقص. ما أسهل تحويل المكان إلى الزمان، فيكون الله أزليًّا أبديًّا، لا أول له ولا نهاية، نظرًا لارتباط الزمان بالمكان.[٥٢] ويظلُّ أفضل طريق عند

---

[٤٨] يرى هشام بن الحكم أن معبوده في مكان دون مكان. كان في لا مكان ثم حدث المكان بحركته (مقالات، ج١، ص١٠٢، ص٢٦٠–٢٦٤؛ الفِرَق، ص٦٥). ويرى البعض أن الله ما دام جسمًا محددًا مقابلًا لنا فإنه يكون في مكان دون مكان (مقالات، ج١، ص١٦٣).

[٤٩] مقالات، ج١، ص٢٥٨، ص٢٦٠. عند أهل السنة لا يحويه مكان (الفِرَق، ص٣٣٣). وقالت البكرية إنه في كل مكان (مقالات، ج١، ص٣١٨). وقال النجار إنه بكل مكان ذاتًا ووجودًا، لا على معنى العلم والقدرة (الملل، ج١، ص١٣٢). واحتجَّت المعتزلة بأن الله في كل مكان بآيات: ﴿مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ﴾، ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾، فالنجوى التدبير والقرب والطاعة (الفصل، ج٢، ص١١٤–١١٥؛ مقالات، ج١، ص٢٦٠).

[٥٠] أصول الدِّين، ص٧٦–٧٧.

[٥١] هذا هو رأي أصحاب عبد الله بن سعيد القطان (مقالات، ج١، ص٣٢٥؛ الفصل، ج٢، ص١١٧).

[٥٢] التأويل ضروري. إذ لا يعني أن الكعبة بيت الله أن الله ساكن فيها (الدواني، ج٢، ص١٦٣). ويجتمع على ذلك المعتزلة وأهل السنة. إذ يرى فريق من المعتزلة منهم هشام الفوطي وعبَّاد بن سليمان وأبو زفر أن الله لا في مكان، بل هو على ما لم يزل عليه، وأنه لا نهاية له (مقالات، ج١، ص٢١٧–٢١٨، ص٢٦٠). وأنكرت المعتزلة بجميع فرقها أن يكون في مكان دون مكان (مقالات، ج١، ص٢٦٠). وعند الجعفرين والإسكافي تعني «بكل مكان» أنه مدبر وحافظ للأماكن. والله عند أهل السنة لا يحويه مكان (الفِرَق، ص٣٣). فالله يتقدَّس عن الاختصاص بالجهات (الإنصاف، ص٤١–٤٢؛ غاية المرام، ص٢٧٩؛ النسفية، ص١٤؛ شرح التفتازاني، ص٦٤–٦٥؛ الفقه الأكبر، ص١٨٧؛ الاقتصاد، ص٢٥–٢٦؛ المسائل، ص٣٣٠).

المعتزلة هو طريق التنزيه، أي طريق النفي، ويشاركهم فيه أهل السنة نظرًا لارتباط المكان بالزمان.[٥٣] وهو نفس الطريق الذي يتبعه الصوفية في تنزيه الله عن المكان.[٥٤] ليس في مكان دون مكان لأن ذلك يوحي بالتجزئة والكائنية معًا. ويظل التأليه مرتبطًا بالعام يجمع بين الطرفين، الغائب والحاضر، العقل والواقع، المادة والصورة.[٥٥] وهو ليس في مكان لأن ذلك يوحي بالتجسيم والحلول من ناحية والمكانية العامة من ناحية أخرى. والقول بأنه لا في مكان أو في كل مكان يرجع إلى أصل شعوري واحد، وهو رفض ثنائية الوجود بين المكان واللامكان. فالقول بأنه لا في مكان محو له من المكان والقول بأنه في كل مكان محو لذاته. وفي كلتا الحالتين يكون المحو.

ويورد أهل السنة أدلة لنفي الجهة مثل الأدلة على نفي الحدوث والمشابهة للحوادث، وهي حاجة القائم في المحل للاختصاص والافتقار والاحتياج، وهي كلها حجج عقلية لا تحل الموضوع في مستواه الشعوري مثل: لو كان في مكان للزم قِدَم المكان، التمكن محتاج إلى مكان والمكان مستغنٍ عن التمكن، لو كان في مكان لكان إمَّا في بعضه أو في كله وكلاهما باطل، لو كان جوهرًا فإمَّا ينقسم أو لا ينقسم وكلاهما باطل.[٥٦] ويمكن تأويل آيات المكان

---

[٥٣] مثل: «ليس بذي جهات ولا بذي يمين وشمال وأمام وفوق وتحت، ولا يحيط به مكان، ولا تجوز عليه المماسة ولا العزلة ولا الحلول في الأماكن، ولا يوصف بمساحة ولا ذهاب في الجهات» (مقالات، ج١، ص٢١٦).

[٥٤] قال بعض أهل التحقيق: «لا يظله فوق ولا يقيه تحت، ولا يقابله حد، ولا يزاحمه ند، ولا يأخذه خلف، ولا يجده أمام، ولا يظهره قبل، ولا يفنيه بعد، ولا يجمعه كل، ولا يوجده مكان، ولا يفقده ليس» (الإنصاف، ص٤٢).

[٥٥] أنكر جهم أن يكون الله في السماء دون الأرض أو أن يكون استوى إلى السماء (التنبيه والرد، ص٩٧، ص١٠٤، ص١٣٣). وعند فريق من الجهمية أنه في كل مكان حتى في الأمكنة القذرة (التنبيه والرد، ص٩٧). الله لا يخلو منه شيء ولا يزول من موضوعه (التنبيه والرد، ص١١٥-١١٦). واحتجوا: ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَٰهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَٰهٌ﴾ (بحر الكلام، ص٢٦-٢٧).

[٥٦] المواقف، ص٢٧٠–٢٧٣؛ الاقتصاد، ص٢٥–٢٩؛ نهاية الإقدام، ص١٠٩–١١٤؛ المحصل، ص١١٣-١١٤؛ المسائل، ص٣٥٢-٣٥٦. العالم، ص٣١–٣٣. غاية المرام، ص١٩٣–٢٠٠. والأدلة النقلية هنا لا تثبت شيئًا، «ولعل الخصم قد يتمسك هنا بظواهر من الكتاب والسنة وأقوال بعض الأئمة، وهي بأسرها ظنية ولا يسوغ استعمالها في المسائل القطعية، فلهذا آثرنا الإعراض عنها، ولم نشغل الزمان بإيرادها» (غاية المرام، ص٢٠٠). انظر أيضًا: الفصل الثالث، نظرية العلم، ثامنًا الأدلة، (د) الأدلة النقلية.

كما فعل المعتزلة إمَّا بمعنى أن كل مكان تعني أنه مدبر أو بمعنى حافظ للأماكن وذاته في كل مكان.[٥٧] وكذلك تأويل لا في مكان بمعنى لم يزل عليه. ولما كان المكان هي الجهة، والأعلى أشرف من الأدنى، يرفع الإنسان يديه إلى السماء نظرًا إلى الله طلبًا ودعاءً.[٥٨] فالسماء رمز العلو والأرض السفل في المجتمعات السيطرة أو المغلوب على أمرها. وقد تتغير الصورة الآن بنظر المحتلين إلى الأرض وليس إلى السماء، وتقبيل الأرض، وأخذ حفنة من التراب تقديسًا للأرض. والحقيقة أنه في مبحث المكان يتصارع الفكر العلمي مع الفكر الديني. يريده الفكر العلمي موضوعًا طبيعيًّا، ويريده الفكر الديني موضوعًا إلهيًّا لا حل لمسائله مثل هل المعبود في مكان أم في كل مكان أم لا في مكان إلا طبقًا لعواطف التأليه واختلافها بين التشبيه والتنزيه. وهي مجرد تمرينات عقلية لا حل لها ولا هدف إلا إظهار قطبي الشعور بين التشبيه والتنزيه. وبالمثل لا تحل مسألة الجهة إلا بالانتقال من الطبيعيات إلى التصوف أو من المكان إلى الزمان أو من الموضوع إلى الذات أو من الخارج إلى الداخل. فقد يكون المكان في الشعور على ما يقول الصوفية. ومِنْ ثَمَّ تعود المكانية إلى أصلها في الشعور، ويصبح المعبود تجربة شعورية خالصة. فمقولة المكان لا تدل على عالم خارجي توجد الموضوعات به، بل تدل على تواجد الشعور في العالم. المكان تجسيم للعالم وتحديد وتعين له، في حين أن العالم مكان النشاط ومحل للفعل.[٥٩]

ثم يدخل عامل الحركة وحده في الجسم دون أن يرتبط بالمكان. حينئذٍ يكون المعبود جسمًا يذهب ويجيء، يتحرك ويسكن، يقوم ويقعد.[٦٠] فالحركة في التجسيم لا تعني الزوال

---

[٥٧] الأوَّل رأي أبي الهذيل والجعفرين والإسكافي والجبائي، والثاني رأي الفوطي وعبَّاد وأبي زفر (مقالات، ج١، ص٢١٧–٢١٨، ص٢٦٢؛ أصول الدِّين، ص٧٧–٧٨).

[٥٨] وهذا هو معنى الآيات المستدل بها على وجود الله في كل مكان، مثل: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾، ﴿مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا﴾، أي نقل المسألة من المكان إلى الزمان، ومن الكم إلى الكيف، ومن الامتداد إلى التوتر (الانتصار، ص٥).

[٥٩] بعد أن عتق الرسول جارية أراد أن يستيقن إيمانها، فسألها: أين الله؟ فأشارت إلى السماء، فقال إنها مؤمنة (الاقتصاد، ص٢٦–٢٨). وهذا مثل بسط الكفين ومد اليدين في السؤال والدعاء وختم الصلاة: ﴿وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ﴾.

[٦٠] يرى هشام بن الحكم أن معبوده جسم ذاهب جاء يتحرك تارة ويسكن تارة أخرى، يقعد مرة ويقوم مرة أخرى (مقالات، ج١، ص١٠٢–١٠٣، ص٢٥٧). وهي مقالة الرافضة بوجه عام، كما يرويها الخيَّاط،

والتغير، بل هي تعبير عن الإرادة. وقد تم الخلق بالإرادة، والإرادة حركة، وعلى عكس الحكماء الذين تصوروا خلود الله وعظمته في السكون لا في الحركة وفي الثبات لا في التغير. هناك إذن تصوران للحركة في علاقتها بالألوهية: الأول أنها مظهر من مظاهر النقص، وأنها تعني الزوال، وأن الثبات أشرف منها، وهو تصور الحكماء. والآخر أن الحركة مظهر من مظاهر الكمال، لا تعني الزوال، وأنها أشرف من الثبات، وهو تصور المجسمة. وقد يجمع معبود المجسمة بين الأضداد، بين الحركة والسكون، بين القيام والقعود، بين المجيء والذهاب. فالتضاد هو منشأ الحركة، والحركة تنشأ بين الأضداد على عكس الحكماء الذين تصوروا الله لا ضد له. هناك إذن أيضًا تصوران للأضداد، الأوَّل أنها مظهر من مظاهر النقص وأن التطابق أشرف من التضاد وهو تصور الحكماء، والثاني أنه مظهر من مظاهر الكمال وأنه أشرف من التطابق وهو تصور المجسمة، فالحركة تدل على حياة الروح أكثر مما يدل عليها السكون.

وتفصل الحركة، فإذا تحرك المعبود فإنه يتحرك تدريجيًّا لا بالطفر. فالبطيء تعبير عن الجلال والعظمة في حين أن الطفر تعبير عن الطفولة والخفة. يسير الملك والقائد العظيم ببطء، في حين يسير الطفل أو الشاب أو المجنون قفزًا. قد يُقال إن القفز تعبير عن قدرة أعظم كما هو الحال في عقل الذكي الذي يقفز المتوسطات أو عند الرياضي الذي يعدو قفزًا أو لدى أشيل بالنسبة إلى السلحفاة في أساطير اليونان.[٦١] ولكن الصورة الفنية تقبل كل شيء طبقًا لعواطف الخالق لها، ولا تعبر عن واقع بل تعبر عن إحساسات الفنان. والمجسم فنان يستعمل العبارة والصورة وإن لم يقل شعرًا أو يرسم صورة.[٦٢] ويتأكد المكان والحركة كصفات للذات بعد إثبات الصفات زائدة على الذات، كما هو الحال عند الأشاعرة.[٦٣]

إذ يرى أن معبودهم يتحرك ويسكن، يدنو ويبعد، يخف ويثقل، يزول وينتقل (الانتصار، ص٦، ص٨). ويرى هشام أن حركة معبوده هو فعله للشيء. والحركة لا تعني الزوال (مقالات، ج١، ص٢٦٢–٢٦٣؛ الملل، ج٢، ص١٣٤). ويرى هشام بن سالم أن إرادته حركته، وأن الله إذا أراد شيئًا تحرك فكان ما أراد (الفِرَق، ص٦٩؛ الملل، ج٢، ص١٣٤؛ مقالات، ج١، ص١٠٨، ص١١١؛ أصول الدِّين، ص٧٩).

[٦١] هذه ليست إحالة إلى الغرب، بل إلى حضارة اليونان القديمة التي أصبحت أحد روافد الحضارة الإسلامية التي ورثت كل الحضارات القديمة.

[٦٢] يرى السكَّاك أن معبوده يمكن أن يزول ولكن لا يجوز عليه الطفر (مقالات، ج١، ص٣٦٢–٢٦٣).

[٦٣] عند بعض المجسمة حركته غيره (مقالات، ج١، ص٢٦٢–٢٦٣). وعند مالك الحضرمي علي بن هيثم (الرافضة) إرادة الله غيره، وهي حركته (مقالات، ج١، ص١١)، وهو متناهٍ بالذات وغير متناهٍ بالقدرة (الملل، ج٢، ص١٣٤).

ويثبت أهل السنة النزول والصعود والإتيان والمجيء اتِّباعًا لظواهر النصوص وليس قولًا بالتجسيم. وهو ناتج عن إثبات الصفات زائدة على الذات وإيمانًا بنصوص النزول وتصديقًا لها تصديقًا حرفيًّا. فالمؤلَّه يصعد ويهبط، يجيء ويذهب، يسكن ويتحرك، ينزل إلى السماء الدنيا، ويجيء يوم القيامة ويقرب من خلقه. ويُؤوِّل المعتزلة النزول بمعنى اللطف والرحمة مما يدل على علو الشأن والمرتبة والاستغناء الكامل المطلق على ما هو معروف في استعمال اللغة. فهو مجاز، وأصل الوحي مملوء بالمجاز. كما يعني التلطف في حق الخلق والترفع للتكبر، ويستحيل النزول بمعنى الانتقال. كما يعني ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾ أي جاء أمر الله وقضاؤه الفصل وحكم العدل وليس بمعنى الانتقال. ويعني ﴿فَأَتَى اللهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ﴾ أي استهلكها واستأصلهم. وقد يعني التهكم على أقوال المجسمة أو الإقبال على العباد،[٦٤] وكأن هناك مؤامرة مقصودة لتحويل أفعال الله إلى ذاته، وأثره في العالم إلى

---

[٦٤] عند أهل السنة وأصحاب الحديث يجيء الله يوم القيامة وملائكة، وينزل إلى السماء الدنيا، ويقترب من خلقه كيف يشاء (مقالات، ج١، ص٣٢٣). وعند زهير الأثري يجيء الله يوم القيامة إلى مكان لم يكن خاليًا منه وينزل إلى السماء الدنيا ولم تكن خالية منه (مقالات، ج١، ص٢٦٤، ص٣٢٦). ويهاجم الأشعري المعتزلة لإنكارهم الحركة (الإبانة، ص١١–١٢؛ الفصل، ج٢، ص١٥٢–١٥٣؛ الاقتصاد، ص٣٢–٣٤؛ غاية المرام، ص١٤٢–١٤٣). ويرفض أهل السنة تصوُّر المجسمة للحركة ويجعلون الله فاعلًا مختارًا (الفصل، ج٢، ص١١٢). ويُؤوِّل الجويني المجيء بمعنى «أمر الله وقضاؤه والفعل وحكم العدل» (الإرشاد، ص١٥٩–١٦٠). وقد أنكر جهم وبعض المعتزلة النزول حاسمًا الموقف من أساسه (التنبيه والرد، ص١١٢، ١١٣، ص٩٥؛ الإبانة، ص٨). أمَّا في أصل الوحي فقد ذُكر لفظ «جاء» في مشتقات عديدة (٢٨٠ مرة)، آية واحدة فقط هي التي تتحدث عن مجيء الله: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ (٨٩: ٢٢)، أمَّا باقي الآيات فإنها تتحدث عن محمد والرسل وموسى وأحد من الناس والسحرة والمعذورون والملك وإخوة يوسف والبشير وآل لوط وأهل المدينة ورجل يسعى وعيسى ومن خشي الرحمن وفرعون وجنوده، وإحداها والمؤمنون والمؤمنات والمنافقون، ومن جاء يسعى، ويوسف، والأعمى، والأنبياء، والعصبة. كما تجيء المعاني، مثل: جاء الحق والهدى والأجل والأمر والوعد والخوف والموعظة والنعمة والمنة والذكرى والبرهان والنور والفتح والعذاب … إلخ. ويمكن أن يُضاف أحد الأشخاص أو المعاني إلى الله مثل رسول الله وأمر الله ووعد الله وليس ذاته. وكأن المتكلمين لم يجدوا من ٢٨٠ آية إلا آية واحدة تتحدث عن مجيء الله وضربوا مؤامرة صمت عن مجيء المعاني لإشغال الناس بما لا يفيد وما يبعدهم عن شئون دنياهم. أمَّا لفظ «أتى»، فإنه ذُكر في القرآن ٥٥٧ مرة، منها مرتان فقط يكون الله فيها فاعلًا، مثل: ﴿قَدْ مَكَرَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَأَتَى اللهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ﴾ (١٦: ٢٦)، أي أهلكهم، لأنه فعل متعدٍّ له مفعول، وأيضًا: ﴿فَأَتَاهُمُ اللهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ﴾

أثره على نفسه وعكس أفعاله على ذاته، حتى يغترب الإنسان عن العالم ويتوقف نظره فيه تاركًا العالم للمسيطر والقاهر والناهب والسالب، وهي مؤامرة تحويل «الأنثروبولوجيا» إلى «ثيولوجيا».[٦٥]

(٤) الرؤية

تبدو الرؤية عند القدماء على أنها أول وصف بل الوصف الوحيد للذات وقبل الصفات نظرًا لأهميتها. وتبدو وكأنها الموضوع الأوحد في الذات نظرًا لأهميتها وحمية النقاش

(٥٩: ٢)، أي أحاط بهم وأهلكهم كفعل لله، وهذا ما تؤكد الاستعمالات الأخرى التي تقارب على ثلث المرات (حوالي ١٧٠) والتى يظهر الله فيها فاعلا مثل يأتى الله بأمره أو بآياته أو الأرض أو السلطان أو الجنود أو الناس أو الرزق أو الدرجة أو الخير أو البينة أو المال أو الحكمة والنبوة أو الثواب والفضل أو الهدى والنعمة أو الكتاب أو الحكم والعلم ... إلخ. ولكن أغلب الاستعمالات (حوالي الثلثين) استعمالات إنسانية خالصة. فالذي أتى هو فرعون أو الساحر أو الرسول أو مريم أو الآباء أو الرجال بمعنى الحركة والقدوم. أو يأتي الحق والدهر والساعة واليوم واليقين والدم والتدبر والسلطان والغاشية والعذاب والجنة والنار والوعود والهدى والموت والبأس والذكر ... إلخ بمعنى الحضور. أمَّا «صعد» فلم يُذكَر إلا أربع مرات، إمَّا للكلم الطيب أو للكافرين أو للصدر الضيق أو للعذاب، وليس منها شيء لله كحركة أو فعل. أمَّا لفظ «نزل» فقد ورد في أصل الوحي ٢٩٧ مرة، لا توجد ولا مرة واحدة فعلًا لله، وأن الله بشخصه هو الذي يَنزل كفعل لازم، بل هو الذي يُنزل كفعل متعدٍّ، يُنزل الملائكة والشياطين والروح والماء (٢٧ مرة) والبرد والغيث، ثم ينزل الكتاب (٣٠ مرة) والقرآن والفرقان والتوراة والإنجيل والآيات البينات والتنزيل والأمر والحق والنور والبرهان والخير والسكينة وأحسن الحديث. كما ينزل المائدة والحديد والمن والسلوى واللباس والرزق والأنعام والمائدة. فالله ينزل المادة (الماء) والروح (الكتاب). أمَّا لفظ «قام» ومشتقاته كفعل، فقد ورد ٩٧ مرة، ليس منها مرة واحدة لله، وفي صيغة المثنى والجمع أو الأمر وكله لا يجوز على الله. أكثر الاستعمالات مجازية، مثل: «أقاموا الصلاة» (٤٠ مرة)، وإقامة الدعوة والساعة والحساب والإشهاد والتوراة والإنجيل وصور الله والوجه والدين وأقلها للرسول أو الناس أو الأشياء كالجدار. كما أن لفظ «قعد» ومشتقاته أفعالًا وأسماءً وصفاتٍ ذُكرت في أصل الوحي ٣١ مرة، ليس منها مرة واحدة لله، بل معظمها للقاعدين الذين رضوا بالقعود وتخلفوا عن الجهاد، أو الذين كذبوا وظلموا، والقاعدون في النار، أو المذموم الملوم المخذول المتحسر أو المستهزئ بالقرآن، وهو فعل من أفعال الشيطان. وأقل الاستعمالات للمؤمنين الذين تبوَّءوا مقاعد للقتال وجزاؤهم مقعد صدق، والذين يذكرون الله قعودًا وعلى جنوبهم، مع النهي عن القعود مع القاعدين، فأين هذا كله من «قعود» الله؟

[٦٥] انظر بحثنا: Thélogie ou Anthopologie, la Renaissauce du Monde Arabe.

حولها.[٦٦] كما تبدو وكأنها أول المسائل المختلف عليها في العقائد. وأحيانًا تبدو في المقدمات الخطابية إثباتًا لها في إعلان العواطف الأولى مع التسبيحات والتحميدات.[٦٧] وفي المؤلفات المتقدمة تُذكر الرؤية بلا عد أو إحصاء في نهاية الأوصاف والصفات وبعد موضوع العدل بلا ترتيب.[٦٨] وتُذكر بعض أوصاف الذات وصفاتها وبعد صفات التشبيه من وجه وعين ويد واستواء وصفات الانفعال من حقد وحنق وميل ونفور.[٦٩] وكثيرًا ما تظهر كعبارات إنشائية ودون صياغة عقلية أو ذكر لوصف أو لصفة.[٧٠] وتُنفى من حيث هي متصلة بنفي الشبه.[٧١] وتُذكر الرؤية في معرض نفي الصورة في نهاية الأوصاف بعد إثبات القِدَم وتجويز الوجود وإثبات الوحدانية وتجويز الشيء وتجويز النفس ونفي الشبه (النور) وإثبات اليد والساق والأصبع والقَدَم وعدم تجويز المجيء والذهاب والتدليل على الوحدانية.[٧٢] ثم تُذكر الرؤية في النهاية أيضًا وقبل نفي المكانية والاستواء.[٧٣] وقد تذكر الرؤية كأحد أبواب إبطال التشبيه.[٧٤] وحتى بعد ظهور أبواب التوحيد تظهر الرؤية في النهاية وتظهر في نهاية أوصاف الثبوت السبعة وبعد الصفات المختلف عليها[٧٥] كاليد والوجه والاستواء والبقاء والقِدَم وصفات الإرادة، وقبل الوحدانية والعدل. ونظرًا لأهمية صفة الرؤية قد تنتهي بها الصفات في بحث خاص،[٧٦] وقد يُعاد ذكر الرؤية ونفي كيفيتها الحسية في النهاية في تعبيرات إنشائية دون صياغات عقلية أو ذكر لصفة. ويظهر موضوع الرؤية في نهاية التوحيد قبل موضوع الكلام وما يتصل به.[٧٧] وفي أول إحصاء لأوصاف الذات في عشرة

---

[٦٦] الإبانة، ص١٢–١٩.

[٦٧] نهاية الإقدام، ص٤-٥.

[٦٨] الفقه، ص١٨٦.

[٦٩] الإنصاف، ص٢٥.

[٧٠] الإنصاف، ص٤٢.

[٧١] بحر الكلام، ص٣.

[٧٢] بحر الكلام، ص٢٣-٢٤.

[٧٣] بحر الكلام، ص٢٧–٢٩.

[٧٤] غاية المرام، ص١٥٩–١٧٨.

[٧٥] الإنصاف، ص٢٧.

[٧٦] المعالم، ص٥٩–٦٧.

[٧٧] الفصل، ج٣، ص٣–٥.

يظهر إثبات الرؤية كوصف تاسع بعد الوجود والقِدَم والبقاء ونفي الجسمية ونفي الجوهر ونفي العرض ونفني الجهة والتنزيه عن الاستقرار على العرش.[٧٨] وتُنفى الرؤية كسادس وصف للذات بعد إثبات الوجود والقِدَم ونفي الحاجة ونفي الجسم ونفي العرض،[٧٩] وقبل الوحدانية أو قبل الوحدانية ونفي الحاجة.[٨٠] وهنا يكون نفي الرؤية من باب نفي التجسيم والتشبيه ومخالفة الحوادث، أي من باب ما يستحيل على الله وليس من باب الجواز،[٨١] وتظهر عرضًا مع نفي التجسيم وأبعاض الإنسان أو كله.[٨٢] وعادةً ما يظهر هذا الوصف في نهاية أوصاف الذات بعد القِدَم والبقاء والوجود والشيء، ونفي الجسم ونفي الجهة والحيز ونفي الجوهر، ونفي الاتحاد والحلول.[٨٣] تظهر في نهاية صفات السلوب وقبل صفات الثبوت، صفات المعاني السبع، وذلك لأن صفات السلوب نفي لمشاركة الذات لغيرها ونفي تركيبها، ونفي التحيز، ونفي الاتحاد، ونفي الحلول، ونفي الجهة، ونفي المخالفة للحوادث، ونفي اللذة والألم، وهي صفات ثمانٍ للسلوب.[٨٤] وتظهر على أنها خامس وصف في التنزيه بعد نفي المشاركة والجسمية والحلول والاتحاد وقيام الحوادث بالذات.[٨٥] كما تظهر على أنها سابع وصف في التنزيهات بعد نفي الجهة والمكان ونفي الجسمية ونفي

---

[٧٨] الاقتصاد، ص٣٤–٤٠٠.

[٧٩] شرح الأصول الخمسة، ص٢٣٢–٢٧٧؛ المحيط، ص٢٠٨–٢١٣.

[٨٠] المغني، ج٤، ص٣٣–٢٤٠.

[٨١] يقول القاضي عبد الجبار: «وقد بَيَّنَّا من قبل أن الكلام في نفي التجسيم فلا وجه لمكالمة هذه الطائفة في الرؤية؛ لأنه لو ثبتت فيه جل وعز ما قالوه لوجب أن يُرى لا محالة، وإنما نتكلم في نفي الرؤية بعد إقامة الدلالة على أنه ليس بجسم ولا عرض» (المغني، ج٢، ص٢٢٠). ويقول أيضًا: «اعلم أنه لما نفى عنه شبه الأجسام والأعراض وما يختص كلًّا منهما من الأحكام أتبعه بنفي الرؤية لاشتمال هذا الحكم على الجسم والعرض واشتراكهما فيه. وهذا الباب يعد من باب نفي التشبيه وإن كان من تحقق التشبيه لا يُكَلَّم في نفي الرؤية من حيث إنهم عند تحقق الكلام عليهم في كيفية الرؤية لا بد من أن يظهروا التشبيه وعند إيرادهم لما يدل على مذهبهم لا ينفكون عما يقتضي التشبيه ... وكذلك فعندنا يبطل مذهبهم بنهي القول إلى وجوب التشبيه، فلهذه الوجوه عُد من باب نفي التشبيه» (المحيط، ص٢٠٨).

[٨٢] النسفية، ص٩١–٩٦؛ طوالع الأنوار، ص١٨٥–١٨٨؛ العضدية، ج٢، ص١٦٦–١٦٧.

[٨٣] المسائل، ص٣٧١–٣٧٣.

[٨٤] المحصل، ص١١٥–١١٦.

[٨٥] طوالع الأنوار، ص١٦٢.

الجوهر والعرض ونفي الزمان ونفي الاتحاد والحلول ونفي قيام الحوادث بذاته.[٨٦] وتُنفى الكيفية بعد إثبات الوحدانية والقِدَم وظهور الصفات السبع ثم نفي العرض والجسم والجوهر والصور والحد والعد والتبعيض والتجزيء والتركيب والتناهي والماهية. والكيفية هي اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وغيرها من صفات الأجسام وتوابع المزاج والتركيب.[٨٧]

ثم انتقل الموضوع مما يستحيل على الله وصفات التنزيه إلى ما يجب لله وصفات التشبيه، أي من صفات السلوب إلى صفات الثبوت، فظهر موضوع الرؤية في آخر التوحيد بعد إثبات الوحدانية، الصفات السبع، قبل الانتقال إلى العدل.[٨٨] وتظهر بعد جميع أبواب التوحيد وقبل العدل.[٨٩] وقد تظهر بعد الصفات السبع وقبل الوحدانية وبعدها يأتي العدل.[٩٠] ويظهر نفي الألوان والطعوم والروائح ليس مع نفي الرؤية، ولكن لأنها صفات لا مبرر لها في حين أن الصفات السبع لها ما يبررها، وهو إثبات الكمال في الذات أو في الصفات أو في الأفعال.[٩١] وقد تظهر الرؤية في معرض الحديث عن صفة السمع، وهي الصفة الثانية من الرباعي (السمع – البصر – الكلام – الإرادة) والخامسة من السباعي (العلم – القدرة – الحياة – السمع – البصر – الكلام – الإرادة).[٩٢]

وقد تُذكَر الرؤية عند المتقدمين في مسألة مستقلة، ليس فقط في التوحيد، بل أيضًا في العدل، ثم يُعقَد لها فصل خاص مستقل في النهاية.[٩٣] وترتبط الرؤية بالعدل وذلك لأن نفي الرؤية مبدأ وليس عادة حتى لا يُطعن في العدل. فلماذا يمنع الله نفسه عن البعض ويكشف عن نفسه للبعض الآخر؟[٩٤] وقد لا تُذكر الرؤية مطلقًا في بعض المؤلفات المتقدمة، ويحل العمل في الجواز محل الرؤية في العقائد المتأخرة عند اكتمال البناء النظري للصفات

[٨٦] المواقف، ص٢٢٧–٢٧٨.

[٨٧] النسفية، ص٦٤.

[٨٨] نهاية الإقدام، ص٣٥٦–٣٦٩.

[٨٩] النسفية، ص٩١–٩٦؛ طوالع الأنوار، ص١٨٥–١٨٨؛ العضدية، ج٢، ص١٦٦–١٦٧.

[٩٠] المسائل، ص٣٧١–٣٧٣.

[٩١] التمهيد، الأصول، السنوسية، الكفاية، العقيدة، الباجوري، كتاب التوحيد، الرسالة، الجامع، القطر.

[٩٢] أصول الدِّين، ص٧٨–٧٩؛ الإرشاد، ص١٨٥–١٨٦.

[٩٣] أصول الدِّين، ص٩٨–١٠٢.

[٩٤] الإنصاف، ص٤٧–٤٨، ص١٧٦–١٨٣.

في أحكام العقل الثلاثة.[٩٥] ولما تحول مبحث العدل كله عند المتأخرين إلى مبحث التوحيد فيما يجوز على الله في أحكام العقل الثلاثة، انتقل موضوع الرؤية من العدل إلى التوحيد من جديد.[٩٦] فدخل فيما يجوز على الله، سواء في الصفات أو في الأفعال.[٩٧] وبالتالي تدخل الرؤية ضمن أحكام الجواز.[٩٨] وبالتالي يرجع الفضل للمتأخرين في نقلها من الاستحالة والوجوب كما هو الحال عند المتقدمين إلى الجواز أو الإمكان، أي أنها مسألة فرعية لا تخص جوهر الذات وصفاتها، ليست في لب التوحيد. وقد يترك الجواز عامة دون إعطاء مثل الرؤية مما يدل على تناقض أهميتها تبعًا لاختلاف الظروف والدوافع.[٩٩] وقد تأتي في آخر مبحث الذات والصفات معًا.[١٠٠]

وقد أعدنا نحن نقل الرؤية من حكم الجواز إلى حكم الاستحالة، كما نقلنا العدل من حكم الجواز إلى حكم الوجوب. فالرؤية مستحيلة، وكان بالفعل أنسب وصف توضع فيه استحالة الرؤية هو القيام بالنفس؛ لأن الرؤية تتطلب المحل، والقيام بالنفس ينفي المحل. وهي ليست من الأصول، ويمكن استغناء التوحيد عنها كأحد مكوناته. فنفي الرؤية في النهاية من الأوصاف السلبية ومن صفات التنزيه، أي أنها من تحديدات النفي.

وهناك ثلاثة مواقف في موضوع الرؤية: الأوَّل إثبات الرؤية الموضوعية إمَّا مع المقابلة أو بلا كيف، وهما موقفا التجسيم والتشبيه، والثاني إثبات الرؤية الذاتية طبقًا لحالات الأفراد وقواهم النظرية والعملية، والثالث نفي الرؤية الموضوعية كليةً وهو موقف التنزيه.[١٠١] وكل موقف يعتمد على حجج نقلية وعقلية، ولكن الغالب هي الحجج النقلية مما يدل على أن موضوع الرؤية سمعي خالص، وبالتالي يجب استبعاده من موضوع العلم

---

[٩٥] المغني، ج٤، ص٤٢، ص٤٧، ص١١٥.

[٩٦] النظامية، ص٢٥–٢٨؛ الإرشاد، ص١٦٦–١٨٦.

[٩٧] غاية المرام، ص١٥٩–١٧٨؛ الإرشاد، ص١٨٦؛ المواقف، ص٢٩٩–٣١٠؛ الجوهرة، ص١٢؛ الخريدة، ص٤٥–٤٦؛ الوسيلة، ص٤٥؛ الحصون، ص٣٠–٤١؛ التحقيق التام، ص٩٧–١٠٦.

[٩٨] النظامية، ص٢٥.

[٩٩] السنوسية، ص٣، ص٥.

[١٠٠] النسفية، ص٩١–٩٦.

[١٠١] شرح الأصول الخمسة، ص٢٧٦-٢٧٧. ويستوي المجسِّمة وأهل السنة، الكرامية والحنابلة في ذلك. فطبقًا لأهل السنة يصح الله أن يُرى. والكرامية والحنابلة أطبقوا على أنه لو لم يكن جسمًا وفي مكان لامتنعت رؤيته (المعالم، ص٥٩).

طبقًا لنظرية العلم التي تكون فيها الحجج النقلية ظنية خالصة.[١٠٢] لا تثبت الرؤية سمعًا فحسب، فالعقل أساس النقل، وبالتالي يظل الموضوع كله ظنيًّا ولا يتحول إلى موضوع يقيني إلا بحكم العقل.[١٠٣] بل إن إثباتها في الدنيا شرعًا عليه خلاف وبالتالي ينتفي عنها الإجماع الشرعي والإجماع نفسه يحتاج إلى إثبات صحة تفسير وإبطال آخر. الإجماع ذاته خاضع للتفسير والفهم، متغير وخاضع لتطور فهم اللغة ومتغير بتغير الظروف وباجتهاد كل جيل، ويمكن خرقه بإجماع آخر أو باجتهاد. لا يثبت الإجماع إلا أمورًا عمليةً وليست أمورًا نظرية. والدليل النقلي حتى ولو كان إجماعًا متواترًا لا يقطع في مسألة نظرية أصولية.[١٠٤] ومهما كان العقل قادرًا على إيراد حجج، فإنه لا يستطيع في أمر متعالٍ كهذا باعتراف الأصوليين،[١٠٥] فليس أمامهم إلا السمع، والسمع ليس حجة عقلية بل ظنية. ولما كانت الرؤية لا تثبت إلا سمعًا، والإلهيات تقوم على العقل، كان موضوع الرؤية خاصةً الرؤية في الآخرة أقرب إلى السمعيات وأدخل في المعاد خارج نظرية الذات والصفات والأفعال التي تقوم على أحكام العقل الثلاثة. فالموضوع متعالٍ وحجته ظنية، وبالتالي فهو خارج الإلهيات والعقليات طبقًا لمقاييس القدماء. ولا يصبح موضوعًا لعلم أصول الدِّين إلا إذا كان موضوعًا عينيًّا من خلال التجربة الإنسانية الخاضعة لتحليل العقل. وقد تكون في نهاية الأمر مسألة معرفية خالصة، رؤية المعاني وإدراكها وبالتالي فهي جزء من نظرية العلم.[١٠٦]

---

[١٠٢] انظر أيضًا الفصل الثالث، نظرية العلم، ثامنًا: مناهج الأدلة. الفِرَق، ص٣٣٥–٣٣٦؛ الإبانة، ص١٠–١٣؛ الإنصاف، ص٤٧–٤٨، ص١٧٦–١٩٣.

[١٠٣] انظر الفصل الثامن عن العقل والنقل.

[١٠٤] لا يمكن ادعاء الإجماع لقول عائشة: «لو وقف شعري مما قلت ثلاثًا من زعم أن مُحمدًا رأى ربه فقد أعظم الفرية»، ثم تلت: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ﴾ (٤٢: ٥١) (شرح الأصول الخمسة، ص٢٦٧–٢٦٨).

[١٠٥] الإجماع من أهل السنة على جوازها في الدنيا والآخرة عقلًا وواقعةً وثابتةً في العقبى سمعًا. وكيف يثبت في الآخرة شيء عقلًا؟ فذلك ضد نسق العلم في التمييز بين الإلهيات (العقليات) والسمعيات. «واعلم أن هذه المسألة سمعية. وجوب الرؤية فلا شك في كونها سمعية. وأمَّا جواز الرؤية فالمسلك العقلي ما ذكرناه. وقد وردت عليك تلك الإشكالات ولم تسكن النفس في جوابها كل السكون ولا تحركت الأفكار العقلية إلى التقصي عنها كل الحركة، فالأولى بنا أن نجعل الجواز أيضًا مسألة سمعية» (نهاية الإقدام، ص٣٦٩؛ النظامية، ص٢٧–٢٨).

[١٠٦] شرح الأصول الخمسة، ص٢٣٣.

(٤-١) هل يمكن إثبات الرؤية الموضوعية؟

وتعني الرؤية حينئذٍ رؤية الله بالعين كرؤيتها للأشياء مع المقابلة وبشرط الضوء والأشعة والملامسة والجهة والملاقاة والمداخلة. فإذا كانت الرؤية من جهة الفوق فذلك لأن الفوق أشرف من التحت، والرؤية من علٍ تكشف أكثر من الرؤية من أسفل، أكثر شمولًا واتساعًا واكتمالًا من الرؤية الجزئية الحسية الجانبية. الأولى رؤية العقل والثانية رؤية الحس.[١٠٧] وقد تكون هذه الرؤية وما يصاحبها من حركات الملاطفة والمعانقة والمجالسة والملامسة تعبيرًا عن كبت جنسي وحرمان دنيوي أو عجز فعلي. فالصوفي محروم جنسيًّا، فيتخيل أنه يعانق الحور العين، ومحروم دنيويًّا فيتوهم أنه يأكل من ثمار الجنة، وعاجز عن محاربة الظلم فيتصور محاربة الشيطان، الشر المجسم. والمُضطهَد قد ضاع منه الله، واهتزت من تحت أقدامه الأرض، فيتوهم أنه ممسك به معانقًا إياه، وأنه وحده المدافع عنه ضد الظلم، أو أنه يعانق الزعيم الشهيد ويتشبث به ويتمسك بمبادئه. أمَّا جواز الرؤية دون اشتراط الجسمية فإنه تحصيل حاصل، فلا رؤية حسية عينية في الخارج لشيء موجود في الخارج إلا إذا كان جسمًا. ولا يكمن قياس الله على الملائكة في جواز رؤيتهم دون أن تكون أجسامًا، فالله ليس من جنس الملائكة، كما أن الملائكة يمكن للبعض رؤيتها كما تروي الأخبار والآثار والتجارب الروحية للأولياء والصوفية. كما يستحيل إثبات الرؤية بلا كيف لأن الرؤية لا

[١٠٧] جوزت الكرامية الرؤية بالمواجهة لكون الله في الجهة والمكان (التحقيق التام، ص٩٧–٩٨). وجوَّزوا الرؤية من جهة فوق دون سائر الجهات (الملل، ج٢، ص٢٠؛ النسفية، ص٩١–٩٦؛ المواقف، ص٣١٠). وتقول كل المجسمة إلا نفرًا يسيرًا بإثبات الرؤية، وقد يثبتها من لا يقول بالتجسيم (مقالات، ج١، ص٢٦٥). والرؤية بالمقابلة والاتصال والشعاع عند المشبِّهة والكرامية (طوالع الأنوار، ص١٨٥). وجوَّز هشام بن الحكم وغيره من المجسمة رؤيته في الحقيقة وأنه يلمس (المغني، ج٤، ص١٣٩–١٤٠). وقد جوَّز المشبِّهة والكرامية الرؤية لأن الله في الجهة (المحصل، ص١٣٧–١٣٨). كما جوَّز بعض مشبِّهة المرجفة رؤية الله بالأبصار في الدنيا ولا ينكر أحدهم أن يكون بعض من يلقى في الطرقات (مقالات، ج١، ص٢١٤). وأجاز البعض الآخر الحلول في الأجسام. وأصحاب الحلول إذا رأوا إنسانًا يستحسنونه لم يدروا لعل إلههم فيه! وعند نصر وكهمش تجوز رؤيته في الدنيا ومصافحته وملامسته ومزاورته للناس. والمخلصون يعانقونه في الدنيا والآخرة إذا أرادوا ذلك. وعند أصحاب الهجيمي تجوز رؤيته في الدنيا، يزورونه ويزورهم (الملل، ج٢، ص٦. مقالات، ج١، ص٢٦٣).

تكون إلا كيفًا، كمن يقوم بخطوة إلى الأمام وخطوة إلى الخلف أو من يثبت قضية ثم ينفيها والموضوع واحد. لا يمكن أن تتم الرؤية بعين البصر إلا بالملاقاة وبالشعاع.[١٠٨]

والحقيقة أن الأدلة النقلية لا تثبت الرؤية بقدر ما تنفيها.[١٠٩] فسؤال موسى «رب أرِني» لا يدل على إمكان الرؤية؛ لأن العاقل لا يطلب المحال لأن السؤال قد يكون طلبًا للمحال

[١٠٨] يتفق أهل السنة وأصحاب الحديث مع الكرامية على جواز الرؤية عقلًا ووقوعها شرعًا. فهي جائزة في العقل واجبة في النقل (الغاية، ص١٥٩. النسفية، ص٩١-٩٢). ولكنهم يختلفون في الكيفية. فالرؤية عند أهل السنة تتم من غير مواجهة والكرامية يجعلون المواجهة أمام الموضوع ومقابلًا له، وهو ما تعنيه المعتزلة أيضًا وبينت استحالته فنفت الرؤية (المواقف، ص٣١٠؛ الإنصاف، ص١٧٦). جوَّز الأشاعرة والسلف الصالح الرؤية بعيني رءوسهم، فالرؤية إدراك وانكشاف في البصر تحدث بفتح العين دون أن يتطلب ذلك بالضرورة شعاعًا خارجًا أو داخلًا أو ملاقاة. فكل موجود يمكن رؤيته حتى الأعراض (الدواني، ج٢، ص١٦٦–١٨١). أثبت أهل السنة والجماعة الرؤية بالأبصار بلا تشبيه ولا تعطيل (الفِرَق، ص٣١٣). لم يجوِّز أحد من أهل القبلة الإبصار بالأشعة أو انطباع شبح أو تمثل حاسة لأن الرؤية إدراك وراء العلم أو علم مخصوص (النهاية، ص٣٥٦-٣٥٧). وعند طائفة من الحشوية وأصحاب الحديث أنه يُرى بالأبصار ويُدرَك بها (المغني، ج٤، ص١٣٩–١٤٠). ويثبتها أصحاب عبد الله بن سعيد القطان مع أهل السنة. (مقالات، ج١، ص٣٢٥). وعند زهير الأثري يُرى الله بالأبصار بلا كيف (مقالات، ج١، ص٣٢٦). وقد جوَّز سفيان بن سحبان وغيره من المرجئة الرؤية بالبصر على خلاف الرؤية المعقولة في المشاهد (المغني، ج٤، ص١٣٩–١٤٠). والخلاف مع المجسمة والشعرية (شرح الأصول الخمسة، ص٢٣٢-٢٣٣). وعند الأشعري هي رؤية على الإطلاق بالعين وبالقلب على السواء (الإبانة، ص١٥–١٧). انظر أيضًا: (التحقيق، ص٩٧–١٠٢؛ المسائل، ص٣٧١-٣٧٢؛ الإنصاف، ص١٧٦–١٩٣؛ بحر الكلام، ص٢٧–٢٩؛ المحصل، ص١٣٨-١٣٩؛ الإبانة، ص١٣–١٥؛ النهاية، ص٣٦٧–٣٦٩؛ الإرشاد، ص١٨٢-١٨٣).

[١٠٩] أقوى الأدلة السمعية قصة موسى التي يُعتمد عليها اعتمادًا كليًّا الواردة في سورة الأعراف: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (٧: ١٤٣). ومرة أخرى: ﴿يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ ثُمَّ اتَّخَذُوا الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ فَعَفَوْنَا عَنْ ذَلِكَ وَآتَيْنَا مُوسَى سُلْطَانًا مُبِينًا﴾ (٤: ١٥٣)، ومرة ثالثة: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ﴾ (٢: ٥٥). انظر تحليل القصة كحجَّة في الغاية: (ص١٧٠–١٧٦؛ التفتازاني، ص٩١–٩٤؛ المواقف، ص٢٩٩–٣٠٠؛ الأصول، ص٩٩–١٠١؛ الإرشاد، ص١٨١–١٨٥؛ التحقيق، ص٩٨–١٠٠، ص١٠٤–١٠٧؛ النهاية، ص٣٦٣–٣٦٩).

بغية التعليم. سؤال موسى إذن لا يعني الإمكان، بل يهدف إلى رد الإنسان إلى حدوده الطبيعية مانعًا له من أي اغتراب في العالم، تاركًا رؤية الأشياء إلى رؤية وهمية مشخصة للمعاني. كما أن الرؤية هنا تعني البيان والإظهار والكشف ولا تعني الرؤية بالعين. وكلمة «لن» للتأبيد وليس للتوقيت، للتأييد وليس للتأكيد. ولماذا يكون النفي للمستقبل؟ وكيف لا يدل على منع الجواز ويدل على منع وقوع الجائز، إذ إن معنى الجائز أنه لم يكن واقعًا؟ وتعني الإجابة بالنفي الاستحالة لا الجواز. وهي آية مطلقة يرى الأشاعرة أنها لا تمنع من الخصوص في بعض الأوقات في حين أن الحكم العام في كل الأوقات، والاستثناء لا يكون قاعدة. ولا يُقاس ذلك على أن اليهود لن يتمنوا الموت لأن الموت واقع والرؤية ليست كذلك. ولا يعني الاستقرار في المكان إثبات الرؤية نظرًا لاستقرار الجبل، بل يعني العود إلى العالم، وأن من يريد رؤية الله الثابت العظيم الشامخ الجليل فليرَ الجبل آية منه أو يكون استقرار الجبل محالًا لأنه متحرك إمَّا بدوران الأرض أو بدكه، وبالتالي تعليق الرؤية على شرط محال فتكون محالة. ثم إن موسى قد تاب عن سؤاله بقول: «تُبت إليك.» والتوبة لا تكون إلا من الذنب وهو طلب رؤية الله. كما أن اليهود «أخذتهم الصاعقة» جزاءً على طلب الرؤية، وكأن اليهود هم الذين استدرجوا موسى للطلب، وموسى رغبةً في إيمانهم وجَّه الطلب بدوره إلى الله دون أن يمعن أو يفكر فيه، كما طلب مائدة من السماء من قبل فنزلت لهم. فالرؤية هنا ليست معجزة أو آية أو دليلًا، بل استحالة وذنب وطلب من وعي مجسم مشبه وشعور مادي قاصر عن التنزيه وإدراك المعاني المستقلة. فهو سؤال القوم على لسان موسى وليس سؤال موسى. موسى مجرد مبلغ حتى لا تأتي الإجابة من السلطة مباشرةً وليس من موسى حتى يخف الاعتراض وتزداد درجة القبول، وحتى يثبت لهم بالتجربة استحالة الرؤية بدخول طرف ثالث وليس مجرد بسؤال وإجابة بين طرفين. وقد تخيل القدماء احتمالات أربعة لموسى: الأوَّل هو السؤال عنها بعد العلم بجوازها، وهذا تحصيل حاصل، فمن أين يأتيه العلم قبل السؤال؟ ولا يمكن السؤال إلا عن مجهول. والثاني هو السؤال عنها مع العلم باستحالتها وهو أيضًا تحصيل حاصل، فمن أين يأتيه العلم بالاستحالة؟ وإذا كان يعلم بالجواز أو الاستحالة فلمَ السؤال عنه؟ والثالث هو السؤال عنها وهو شاكٌّ فيها كما شك إبراهيم، ويريد موسى إجابة كي يطمئن قلبه، وهو احتمال وارد، وكانت الإجابة بالاستحالة. والاحتمال الرابع هو السؤال عنها وهو ذاهل العقل لا يفهم شيئًا، وهو متأزم من تعنت قومه، وهذا هو الاغتراب في صورة التجربة الدينية عند موسى وقومه، فكانت لإجابة تصحيح الاغتراب. لم يشأ موسى أن يرد الاغتراب بنفسه حتى يأتي التصحيح من

الرب أقوى وأفعل. بالإضافة إلى أن موسى نفسه كان مغتربًا صوفيًّا متأزمًا يود رؤية الله تعويضًا له عن مآسي قومه وعصيانهم له.[١١٠] كما أن قصة موسى في مراحل الوحي السابقة وفي ظرف تاريخي خاص لشعب معين، في مرحلة اليهودية والشخصية اليهودية والوعي الحسي اليهودي الذي يطلب الرؤية الحسية والإله الحسي والنعيم الحسي والبرهان الحسي. وهي تورد في مورد التهكم عليهم في إطار تطور مراحل الوحي، ولكن في نهاية الوحي وبعد اكتماله لا يعود الموضوع مطروحًا. فالله لم يعد شخصه بل كلامه، وكلامه لا يُرى بل يُسمَع ويُطبَّق كنظام للعالم.

وهناك حجج نقلية أخرى بعيدة وغير مباشرة تتحدث عن الرؤية في الآخرة لا في الدنيا، وهي لغة مجازية صرفة تعني الرؤية، فيها الرحمة والثواب.[١١١] وأي تأويل آخر

[١١٠] عند أبي علي وأبي هاشم سؤال قوم موسى له يثبت الاستحالة. وعند أبي علي لإظهار علم من أعلام الآخرة استغناء عن النظر والاستدلال والشك مثل شك إبراهيم (المغني، ج٤، ص٢١٧–٢٢٠). وعند أبي الهذيل يمكن أن يكون السؤال للتعليم والدرس وإعادة وضع الشعور في اتجاهه الصحيح نحو موقفه الشرعي في العالم. والرؤية هنا بمعنى العلم. وعند القاضي عبد الجبار هو سؤال من قوم موسى وليس من موسى (الشرح، ص٢٦٢–٢٦٥). انظر أيضًا: (التنبيه، ص٦٠-٦١؛ المعالم، ص٦١–٦٤). وعند العلاف والجبائي وأكثر البصريين سؤال موسى ليس سؤالًا، بل تجاوز إلى العلم الضروري، وإطلاق الملزوم على اللازم شائع، وأن الجواب ﴿لَنْ تَرَانِي﴾ تأكيد على النفي وإجابة على السؤال. وعند الكعبي والبغداديين أن السؤال عن يوم القيامة أو عن علامة من علاماتها وحذف المضاف أمام المضاف إليه ممكن لغويًّا، مثل: «واسأل القرية». ويرى الجاحظ أن سؤال موسى بسبب قومه ليمنع فيعلم قومه امتناعه بطريقة الأولى. وقد سأله موسى وهو يعلم الاستحالة ليتأكد دليل العقل مع دليل السمع، ومثل سؤال إبراهيم: ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾، وقد يدل السؤال على عدم علم موسى بالاستحالة ثم علم بعد السؤال أن الرؤية ليست شرطًا للتوحيد، وأن السؤال صغير من صغائر الأنبياء. وتعليق الرؤية على استقرار الجبل ساكنًا أو متحركًا يمنع الرؤية، فالحركة لا تسكن والسكون لا يتحرك. والقصد عدم وقوعها وليس إثبات الإمكان (المواقف، ص٢٩٩–٣٠٢). وهي ليست حالة خاصة لموسى بل حكم عام (الاقتصاد، ص٣٩–٤٠).

[١١١] مثلًا: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ﴾ مجرد تشبيه، والرؤية فرع للتشبيه، وبالتالي تفسر كما تفسر آيات التشبيه حرصًا على التنزيه بمعنى المنع من الرحمة والثواب (المغني، ج٤، ص٢٢٠–٢٢٢؛ الشرح، ص٢٦٧). وأيضًا: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾، (٧٥: ٢٢-٢٣) والنظر هنا لا يعني الرؤية بمعنى تقليب الحدقة أمام جسم مضيء، بل منتظرة الثواب والرحمة، وكذلك: ﴿الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُو رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾، (٢: ٤٦) فاللقاء لا يوجب الرؤية ضرورة، بل قد يعني

يحتاج إلى إثبات بدليل أو قرينة.[١١٢] أمَّا الأحاديث فإنها روايات يمكن الشك في صحة سندها كما يمكن تأويل متنها. معظمها أخبار آحاد معارضة بغيرها، توجب التشبيه وتعارض الحسي. وهي تُورَد في مورد التهكم عليهم في إطار تطور مراحل الوحي، ومجرى العادات. كما أنها تتضمن الجبر بالإضافة إلى التشبيه وبالتالي تعارض مبدأي التوحيد والعدل. رواتها من فرق المعارضة أو من جماعات الاضطهاد (الخوارج، الشيعة) من أجل تقريب الله لصفوفها في مواجهة تمثل السلطة القائمة لله وتمثيلها له، وبالتالي يكون القصد منها نزع السلاح من أيدي الخصوم، ودخول الرؤية في معارك السلطة والمعارضة.[١١٣] تقع الأدلة النقلية كلها إذن في معارك تفسير النصوص، ولا يكون الحل هو حل التعارض بين النصوص، بل إرجاعها إلى مواقفها الاجتماعية والسياسية واستخداماتها في معارك السلطة والمعارضة. وما أسهل الاعتماد على الدليل الشرعي في مجتمع الشرع فيه سلطة وعلى النقل والرواية وأهل السنة هم الرواة، والفِرَق هم أهل الأهواء الذين لا تقبل رواياتهم ولا شهاداتهم، وعلى الإجماع على لذة النظر وهم أهل السنة والجماعة، والفِرَق أهل الكفر والضلال، وعلى قرائن أحوال الرسول، وكلهم إلى رسول الله منتسب، وعلى قول الصحابي وهو صاحب السلطة وقريب السلطان، مع أن قوله ليس مصدرًا للتشريع، والأولى ألا يكون مصدرًا للعقيدة.[١١٤] والحقيقة أن آيات الرؤية في أصل الوحي لا تشير إلا إلى رؤية الأشياء الحسية أو رؤية ظواهر الطبيعة كآيات الله، وتبين حدود الرؤية الإنسانية وخداع الحواس

الحضور واللقاء المعنوي (المعالم، ص٦١–٦٤؛ التنبيه، ص٦٠-٦١). قد يعني اللقاء تحقيق الهدف والغاية والوصول إلى المنتهى والمصير مثل الذي يلاقي حتفه. وقد يعني الثواب والمكافأة. وقد يحدث لقاء مع رؤية وقد تقع رؤية دون لقاء. لقاء الفكر مع آخر قد يتم دون رؤية، وقد تحدث رؤية فرد لآخر دون أن يتم لقاء بينهما. وما أكثر ما نرى دون أن نلقى، وما أكثر ما نلقى دون أن نرى (الشرح، ص٢٦٥–٢٦٧).

[١١٢] مثلًا: ﴿لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى وَزِيَادَةٌ﴾ (١٠: ٢٦)، فالزيادة كرؤية تأويل لا دليل عليه يقوم على إثبات اليد لأنه إثبات للوجه. ولا يجوز التأويل نقلًا، فهذا عود إلى النقل، والتأويل العقلي يقوم على قواعد لغوية أو دلائل عقلية أو قرائن حسية (المعالم، ص٦١–٦٤).

[١١٣] يُروى أن الصحابة سألوا الرسول: هل نرى ربنا؟ قال: نعم، سترونه كما يُرى القمر ليلة البدر، ليس دونه سحاب، وكما تُرى الشمس ليس دونها سحاب، وهذا التشبيه يعني اللقاء وليست الرؤية (الإنصاف، ص١٨١-١٨٢).

[١١٤] يرى الملطي الشافعي أن النصوص تثبت الرؤية والكلام وتنفيهما في نفس الوقت في الدنيا والآخرة (التنبيه، ص٦٠-٦١). أمَّا حديث النزول: «ينزل الله إلى السماء الدنيا كل ليلة جمعة ويقول: هل من

وأن الله لا يكون موضوعًا للرؤية بل هو شرط الرؤية للأشياء. فهو ذات وليس موضوعًا، شرط وليس مشروطًا، يرى ولا يُرى.[١١٥]

تائب فأتوب عليه؟ هل من مستغفر فأغفر له؟ هل من داعٍ فأجيب له؟»، فإنه معارض بأخبار أخرى. والنزول لا يعني الرؤية، بل تعني درجة القرب (الإرشاد، ص١٦١-١٦٢). كما اختلف الصحابة في رؤية الرسول ليلة الإسراء. والاختلاف لا يدل على الإثبات أكثر مما يدل على النفي. وهناك تفسير عائشة لليلة كلها بما فيها الرؤية على أنها مجرد شعور بالقلب وليس حركة في المكان. كما أن حديث «أسألك لذة النظر إليك» أخبار آحاد ومُعارَض بغيرها وتوجب التشبيه (المغني، ج٤، ص٢٣٢–٢٣٣). وأيضًا: «اللهم أسأل النظر إلى وجهك والشوق إلى لقائك من غير ضر أو مضر ولا فتنة مضلة»، وهي رواية آحاد أيضًا مُعارَضة بغيرها، تُؤوَّل مجازًا، وهي أقل من أصل الوحي في القرآن كمصدر أول (الإنصاف، ص٢٨١؛ التفتازاني، ص٩٤–٩٦؛ الانتصار، ص١٣٣-١٣٤).

١١٥ ذُكر فعل «رأى» ومشتقاته في القرآن ٣١٠ مرات، منها أربع مرات فقط في قصة موسى، وهي الحجة النقلية الوحيدة والتي تدل على طلب المستحيل، ومثل: ﴿لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْنَا الْمَلَائِكَةُ أَوْ نَرَى رَبَّنَا﴾ (٢٥: ٢١). أمَّا باقي الاستعمالات فإن موضوع الرؤية إمَّا الظواهر الطبيعية مثل الشمس والقمر والكوكب والزرع والريح والماء والهواء والنار والمني والحرث والجبل والماء والفلك والظل والسحاب والأرض والليل والنهار، أو رؤية أصناف من الناس في أغلبهم من الكافرين والمنافقين والمشركين والظالمين والذين ضلوا ونهوا عن النجوى وجادلوا ويخوضون في آيات الله والذين في قلبهم مرض أو الذي كفر واتخذ إلهه هواه والذي تولى والذي ينهى عبدًا إذا صلى ... إلخ. وقد تكون الرؤية للعذاب والنار والبأس، أو للأصنام مثل اللات والعزى. وقد تكون الرؤية للنعيم والبرهان والعمل الصالح والوعد والآيات. وتكون الرؤية لأفعال الله وخلقه وآثاره وليس لذاته والتي لا يراها الإنسان والتي تبدؤها الآيات بالاستفهام المثبت: «أفرأيت»، «أرأيتم»، أو المنفي: «ألم تر» للعظة والعبرة. ويكون الله أحيانًا هو شرط الرؤية، أي أنه هو الذي يمكن منها، مثل: ﴿وَعَصَيْتُمْ مِنْ بَعْدِ مَا أَرَاكُمْ مَا تُحِبُّونَ﴾ (٣: ١٥٢)، ﴿وَلَوْ أَرَاكَهُمْ كَثِيرًا لَفَشِلْتُمْ﴾ (٨: ٤٣)، ﴿فَأَرَاهُ الْآيَةَ الْكُبْرَى﴾ (٧٩: ٢٠)، ﴿وَلَوْ نَشَاءُ لَأَرَيْنَاكَهُمْ﴾ (٤٧: ٣٠)، ﴿وَلَقَدْ أَرَيْنَاهُ آيَاتِنَا كُلَّهَا﴾ (٢٠: ٥٦) (حوالي ٤٠ مرة بهذا المعنى). فالله ليس هو الرائي فقط، أي أنه ذات وليس موضوعًا: ﴿أَلَمْ يَعْلَمْ بِأَنَّ اللهَ يَرَى﴾ (٩٦: ١٤)، ﴿الَّذِي يَرَاكَ حِينَ تَقُومُ﴾ (٢٦: ٢١٨)، ﴿أَيَحْسَبُ أَنْ لَمْ يَرَهُ أَحَدٌ﴾ (٩٠: ٧)، بل هو شرط للرؤية. وقد أخطأ فرعون عندما أراد جعل نفسه مكان الله بقوله: ﴿مَا أُرِيكُمْ إِلَّا مَا أَرَى﴾ (٤٠: ٢٩)، وكثيرًا ما تكون الرؤية خادعة: ﴿إِنَّا لَنَرَاكَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ (٧: ٦٠)، ﴿إِنَّا لَنَرَاكَ فِي سَفَاهَةٍ﴾ (٧: ٦٦)، ﴿مَا نَرَاكَ إِلَّا بَشَرًا مِثْلَنَا﴾ (١١: ٢٧)، ﴿وَمَا نَرَاكَ اتَّبَعَكَ إِلَّا الَّذِينَ هُمْ أَرَاذِلُنَا﴾ (١١: ٢٧)، ﴿وَإِنَّا لَنَرَاكَ فِينَا ضَعِيفًا﴾ (١١: ٩١). والرؤية محدودة، فإمَّا ينظر الإنسان ولا يبصر: ﴿وَتَرَاهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ﴾ (٧: ١٩٨)، أو لا يرى شيئًا على الإطلاق: ﴿خَلَقَ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا﴾ (٣١: ١٠)، ﴿وَأَنْزَلَ جُنُودًا لَمْ تَرَوْهَا﴾ (٩: ٢٦، ٩: ٤٠، ٣٣: ٩). والرؤية مرتبطة

أمَّا الحجج العقلية، فمنها حجج جدلية، مثلًا: إذا كان الله يجعل الأشياء لنا مرئية، فليس من المعقول ألا يكون هو مرئيًّا من نفسه أو مِنَّا.[١١٦] وتعتمد الحجة على أن الله شرط الرؤية كما يبدو ذلك من بعض الآيات. والحقيقة أن هذه الحجة تخلط بين الذات والموضوع. فالله ذات رائية وليس موضوعًا مرئيًّا، ويتعامل مع ذات رائية، ممكِّنًا إياها من الرؤية، فلا يتحول إلى موضوع لرؤيتها. كما أنها ليست الرؤية الغالبة. فالغالب أنَّا نرى الأشياء بأنفسنا. والله ليس موضوعًا منقسمًا على نفسه، مرة ذاتًا ومرة موضوعًا. وقد تُصاغ هذه الحجة الأولى بطريقة أخرى فيُقال: إذا كان الباري رائيًا لذاته وجب أن يراه غيره، وهذا في الحقيقة تصور للقسمة في الله وتحويله إلى ذات وموضوع، والله لا قسمة فيه. كما أن رؤية الذات لذاتها لا تعني بالضرورة رؤية الغير لها. فالإنسان لا يرى ذاته ولا ذات غيره، فالأولى ألا يرى ذات الله. الذات الخالصة لا تُرى إلا من خلال الجسم، والله لا جسم له. والله ليس رائيًا لذاته؛ لأن ذاك يحتاج إلى أن ينقسم إلى ذات وموضوع كما قال الحكماء: عقل، وعاقل، ومعقول. على أقصى تقدير يمكن رؤية ذات لذات أخرى عن طريق الغوص في شعور الآخر كما هو الحال بين الصديقين أو الحبيبين، أو بين الصوفي والله. ولكن الرؤية في هذه الحالة عن طريق الاتحاد وليس عن طريق المقابلة، كما أنها ليست رؤية بصرية بل اتحاد بالشعور. وقد تُصاغ الحجة على نحو ثالث فيُقال: إذا كان الله رائيًا لغيره، فيجب أن يرى نفسه. والحقيقة أن رؤية الذات للغير لا تعني بالضرورة رؤية الغير للذات. وحتى إذا كان الله رائيًا لنفسه، فإنه لا يمكن للغير أن يراه، إذ إن الشعور الجسمي غير قادر على رؤية الشعور الخالص نظرًا لاختلاف مستويات الخالص. وهي في النهاية حجة قائمة على التمثيل. وهي مجرد افتراض نظري راجع إلى عمليات الشعور. فتصور الله رائيًا للأشياء ولنفسه تشخيص لعمليات التأليه. وإعطاء المؤلَّه القدرة على أن

بالحالة النفسية: ﴿فَإِذَا جَاءَ الْخَوْفُ رَأَيْتَهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ﴾ (٣٣: ١٩). كما أنها بالنسبة إلى رؤية الله قد تكون وهمًا: ﴿إِنَّهُمْ يَرَوْنَهُ بَعِيدًا * وَنَرَاهُ قَرِيبًا﴾ (٧٠: ٦–٧)، ﴿أَعِنْدَهُ عِلْمُ الْغَيْبِ فَهُوَ يَرَى﴾ (٥٣: ٣٥). فالرؤية ذاتية فردية تختلف باختلاف وضع الشعور: ﴿أَفَتُمَارُونَهُ عَلَى مَا يَرَى﴾ (٥٣: ١٢). ولا تؤدي الرؤية إلى الفعل نظرًا للمسافة بين النظر والعمل: ﴿وَإِنْ يَرَوْا كُلَّ آيَةٍ لَا يُؤْمِنُوا بِهَا﴾ (٦: ٢٥، ٧: ١٤٦)، ﴿وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الرُّشْدِ لَا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا﴾ (٧: ١٤٦)، ﴿وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الْغَيِّ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا﴾ (٧: ١٤٦). فأين هذا كله من رؤية الله كذات أو كموضوع؟

[١١٦] الإبانة، ص١٥–٢٧؛ الشرح، ص٢٧٢–٢٧٤؛ المحيط، ص٢٠٩؛ الإنصاف، ص١٨١-١٨٢؛ النظامية، ص٢٧–٢٨.

يرينا الأشياء تفخيم وتعظيم. والقياس باطل، «ما دام الله رائيًا للأشياء فالأولى أن يكون موضوعًا للرؤية»؛ لأن الذات لا تتحول إلى موضوع. وإحالة موضوع الرؤية إلى موضوع القدرة هو إحالة العقل إلى السلطة.

والحجة الثانية أننا ما دمنا نرى الأعراض، فإننا نرى الجواهر بالضرورة.[١١٧] والحقيقة أن هذه الحجة ترى أن صلة العالم بالله صلة الأعراض بالجواهر، في حين أن الله جوهر مفارق على ما يقول الحكماء والأصوليون المتأخرون طبقًا لنظرية الوجود.[١١٨] والأقرب أن تكون الصلة هي صلة الدال بالدلالة أو بالآية المدلول حيث يكون التمييز بين المستويين قائمًا. وطبقًا للشاهد لا ترى إلا الأعراض، والجوهر مجرد افتراض يفسر تكثر الأعراض بافتراض وحدة الجوهر. الجسم لا يُرى. وما يُرى هو الامتداد أو الثقل، وكلاهما عرض. الجسم امتداد وحركة، وهما موضوعان عقليان خالصان كما هو الحال عند الحكماء.

والحجة الثالثة أن كل موجود يُرى، وما دام الله موجودًا فإنه يُرى. والحقيقة أن الوجود ليس هي الواقعة الحسية حتى تكون مرئية، بل قد يكون الموجود هو المعنى أو الماهية أو الشعور الخالص. ولماذا يكون القياس عامًّا وشاملًا؟ وما العلة في التخصيص بالرؤية؟ وقد تأخذ الحجة صورة لاهوتية منطقية لإثبات الرؤية، ولكن العقل الصريح وتحليل عمليات الشعور يكفيان لبيان نشأة المشكلة في الشعور. فالمقدمة الأولى «لا يوجد موجود إلا وجائز أن يرينا الله» غير صحيحة؛ لأن الله لا يُرينا ذاته. وهناك كثير من الموجودات لا يُرينا الله إياها. كما أن الرؤية في الغالب لا تتم بفعل إلهي، بل بحاسة بشرية أو بحدس إنساني أي بوسائل المعرفة الحسية دون إحالتها إلى القدرة الإلهية. والله موجود، ولا يعني ذلك أنه موضوع للرؤية، فلفظ موجود لفظ اشتباهي يعني الوجود الحسي كما

---

[١١٧] التحقيق، ص١٠١–١٠٢؛ الدواني، ج٢، ص١٦٦–١٨١؛ النهاية، ص٣٥٧–٣٥٨؛ المسائل، ص٣٨–٣٧٢؛ الإبانة، ص٢٥–٢٦؛ المعالم، ص٥٩–٦١؛ المحصل، ص١٣٧–١٣٨؛ الغاية، ص١٥٩–١٦١؛ التفتازاني، ص٩١–٩٢. ويستعمل الأشاعرة بعض الحجج النقلية لإثبات رؤية الأعراض، وكأن الله جوهر يحمل أعراضًا، مما يدل على أن علاقة الذات بالصفات هي علاقة الجوهر بالأعراض (الأصول، ص١٠١–١٠٢). عرف نفسه من غير رؤية ولا إحاطة (البحر، ص٣).

[١١٨] انظر الفصل الرابع: نظرية الوجود، رابعًا: أنطولوجيا الوجود، الجواهر، (٤) هل هناك جواهر مفارقة، النفس، العقل؟

يعني الوجود العقلي. كما أن المقدمة الكبرى تتضمن النتيجة سلفًا، وبالتالي فالحجة لا تتجاوز الجدل العقيم.[١١٩] تتضمَّن الحجة، وهي حجة الأشعري، خلطًا في معنى الوجود، فليس كل وجود يُرى. هناك وجود الأفكار والمُثُل والغايات والأهداف، وهناك وجود الروح، ومنها وجود الله غير المتعين. وهو ما يقوله الأشاعرة أنفسهم في أن واجب الوجود غير ممكن الوجود، وأن وجود القديم غير وجود الحادث مما يدل على غياب اتساق مذهب الأشعرية مع نفسه. لذلك يثبت الأشعري الرؤية عن طريق القياس ومع ذلك ينفي أوجه التشابه بين الله موضوع الرؤية والشيء الموجود والحادث. فما المقياس؟ وفيمَ يقع القياس وفيمَ لا يقع؟ وبالتالي يكون اعتراض المعتزلة قائمًا، وهو: ما السبب إذن في الاختلاف بين الذوات؟[١٢٠]

والحجة الرابعة جدلية خالصة تقوم على أن النفي إثبات؛ لأن كل نفي نفي لشيء، ولا يمكن نفي شيء إلا إذا كان موجودًا ومثبتًا من قبل. وبالتالي فإن نفي الرؤية يعني إثباتها. فنفي الشيء يعني أنه موجود أوَّلًا ومنفيٌّ ثانيًا.[١٢١] والحقيقة أن النفي يمكن أن يكون للمعدوم وليس فقط للموجود. كما أن النفي ليس إثباتًا، بل إن الإثبات هو نفي النفي.

وهناك حجج أخرى خطابية عامة، مثل أن الرؤية لا تؤدي إلى حدوث أو تشبيه بالضرورة، وهذا نقل الفرع إلى الأصل، فالرؤية فرع التشبيه. والحقيقة أن إثبات الرؤية إثبات للتشبيه، فلا وجود لشيء اسمه رؤية بلا كيف؛ لأن الرؤية بالضرورة كيف، والكيف بالضرورة وقوع في التشبيه. أو أن يُقال: كان الرسول ينظر إلى جبريل ويسمع كلامه،

---

[١١٩] هذه هي حجج الأشعري والباقلاني والجويني (الإبانة، ص١٢–١٩؛ اللمع، ص٦١–٦٦؛ الملل، ج١، ص١٥٢؛ الإنصاف، ص٤٧–٤٨، ص١٨١؛ الغاية، ص١٦٣–١٦٥؛ الإرشاد، ص١٦٦–١٧٨؛ الشرح، ص٢٧٤–٢٧٥؛ الإنصاف، ص١٧٦–١٩٣).

[١٢٠] هذه هي حجة الباقلاني، ويعترض عليها الإيجي بالآتي: (١) المرئي الأعراض وليست الجواهر. (٢) لا تحتاج الصحة إلى علة لأنها الإمكان، والإمكان عدمي. (٣) ليست علة صحة الرؤية مشتركة. (٤) ليس المشترك بينهما هو الوجود أو الحدث لأن الإمكان مشترك بينهما. (٥) ليس الحدوث سببًا لصحة الرؤية لأنها عدمية. (٦) ليس الوجود مشتركًا بين الواجب والممكن. (٧) لا نسلم أن علة صحة الرؤية موجودة في القديم. فإن كانت صحة الرؤية ثابتة فهي مخصوصة الأصل غير مخصوصة الفرع. المواقف (ص٣٠٢–٣٠٤؛ الشرح، ص٢٧٥–٢٧٦).

[١٢١] الغاية، ص١٧٠–١٧٤.

ومحل الله مثل جبريل. ويبدو أن الأدلة كلها هي قياس الغائب على الشاهد. تتراوح بين الجدل والخطابة وينقصها البرهان.[١٢٢]

ولا يعني بالضرورة افتراض الإدراك بالبصر الرؤية، فقد تعين العين على الجسم المرئي ولا تتم الرؤية. وقد يتجه الحدس إلى المعنى وتتم الرؤية. فالرؤية لا تعني بالضرورة وجود العين والجسم. وقد توجد العين ويوجد الجسم ولا تتم الرؤية، بل يحدث مجرد انطباع حسي غير مدرك وانتقال صورة الجسم في العين إذا لم يكن الوعي منتبهًا حتى يتم الإدراك. وهذا هو معنى ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾. ولا يمكن أن يكون المعنى جسمًا، بل يظهر المعنى في تجربة حية في الشعور. قد تكون له حوامل واقعية، وهي التجارب والمواقف، ولكن يظل المعنى مستقلًّا عنها، أشبه بدلالة مستقلة أو ماهية، وهي تعادل الواقع الشعوري. ومِنْ ثَمَّ ليس التنزيه شيئًا مرئيًّا، بل هو معنى أو عملية إدراك المعاني واستبصارها والبحث عن الدلالات الأخيرة. ووجه التمدح هو كون المعاني دلالات وليست وقائع محسوسة؛ لأن الوقائع المحسوسة ثبوت وسكون، والتنزيه تعالٍ ومفارقة مستمرة، والتوجه إلى ما هو أبعد. ولما كانت المرئيات ليست وقائع، فكل براهين إثبات الرؤية القائمة على إثبات وجود المرئي لا تؤدي إلى إثبات شيء. ولما كان وجود الإله ليس وجودًا حسيًّا ماديًّا مُعيَّنًا في المكان والزمان، ولكنه وجود معنوي، كان الخطأ في التفسير أساسًا أن تتحول النصوص إلى أحكام وقائع وليس إلى أحكام ماهيات. ولو كان الإله مرئيًّا لما اختلفت آخر مراحل التوحيد عن أوائله، ولأعلن التوحيد فشله أمام المساواة بين الوجود والرؤية أو الوجود والحسية المادية كما كان الحال في مراحل التوحيد السابقة. فقد كان صراع التوحيد مع إثبات وجود المعاني، والكشف عن بناء الشعور، وإعطائه القدرة على التنزيه، أي التعالي المستمر. كان السؤال ممكنًا في مراحل الوحي السابقة، ولكن بعد اكتمال الوحي واستقلال الشعور يصبح مستحيلًا. بل إنه في مراحل الوحي الأولى كانت الرؤية مستحيلة، وكان الممكن هو التجلي أو الظهور كما تجلى الله للجبل كأحد المعجزات، تجلي الذات، بالإضافة إلى ظهور الأفعال فيصعق الجبل. هذا في الوقت الذي كانت فيه المعجزة برهانًا على صدق النبي وعلى وجود الله. أمَّا في آخر مراحل الوحي، فلم تعد المعجزة برهانًا: ﴿وَمَا مَنَعَنَا أَنْ نُرْسِلَ بِالْآيَاتِ إِلَّا أَنْ كَذَّبَ بِهَا الْأَوَّلُونَ﴾ (١٧: ٥٩). وأصبح العقل قادرًا على الوصول إلى الحق، والإرادة قادرة على تحقيق الفعل.

---

[١٢٢] الشرح، ص٢٣٣–٢٣٨، ص٢٦٢–٢٦٥.

(٤-٢) هل يمكن إثبات الرؤية الذاتية؟

وهي محاولة لإثبات الرؤية دون وقوع في التجسيم أو التشبيه بالتجاوز عن شروط الرؤية من مسافة ومقابلة وشعاع وملامسة، ومِنْ ثَمَّ تنتفي الرؤية الموضوعية، وينتفي خطر تحويل الله من ذات إلى موضوع.

فالرؤية باطنية كشفية داخلية ينعم بها المؤمنون وحدهم دون الكافرين في هذه الدنيا. والحقيقة أن هذا هروب من الموضوعية إلى الذاتية وترك الذاتية بلا أحكام أو منطق، فتصبح ذاتية فارغة. كما أن هذه القسمة أمر سابق لأوانه، إذ إنها لا تتحدد إلا في الحكم النهائي في اليوم الآخر. كما تفسح المجال للأنانية والغرور، إذ قد يدعي كل فرد لنفسه الإيمان ويتهم الآخرين بالكفر. وما دامت الرؤية ذاتية ينتفي منها صفة الموضوعية، وبالتالي يمكن للمسيحي أن يرى مريم العذراء والسيد المسيح طبقًا لإيمانه ولا يراها سواه، مما يطلق العنان للخيالات والأوهام. كما ينتفي منها الشمول والموضوعية وأي مقياس للصدق أو اليقين.[١٢٣] ولما كان الأنبياء نموذج المؤمنين، كانوا أقدر الناس على رؤية الله. والحقيقة أن هذا إعطاء للأنبياء دورًا أكثر مما لهم. فالنبي ما هو إلا رجل يأكل الطعام ويمشي في الأسواق، يوحى إليه ليبلغ الرسالة وليس له أية درجة فوق درجة البشر.[١٢٤]

وقد تكون الرؤية على قدر الأعمال. فالعمل الصالح يساعد الشعور في الرؤية، والممارسة نوع من العلم.[١٢٥] والحقيقة أنه حتى في هذه الحالة تختلف الرؤية من فرد إلى فرد باختلاف درجات الأعمال، وتكون رؤية ذاتية خالصة. وكيف يكون موضوع الرؤية متفاوتًا في الدرجة طبقًا للأعمال؟ ماذا يساوي نصف عمل أو عمل كامل في الرؤية؟ هل

---

[١٢٣] عند الأشعري والباقلاني الرؤية في الدنيا للمؤمنين دون الكافرين (الإنصاف، ص١٧٦–١٩٣). وعند عبد الله بن سعيد القطان يُرى الله بالأبصار يوم القيامة، يراه المؤمنون ولا يراه الكافرون (مقالات، ج١، ص٣٢١-٣٢٢؛ الإبانة، ص١٠). يراه المؤمنون في جنة بأعين رءوسهم بلا تشبيه ولا كيفية، ولا يكون بينه وبين خلقه مسافة (الإنصاف، ص٢٥، ص١٤٤، ص١٧٦–١٩٣؛ الفِرَق، ص٣٣٥-٣٣٦). امتنعوا عن الرؤية في الدنيا وأجازوها في الآخرة للمؤمنين وحدهم، فلا يراه الكفار. ومنهم من فرَّق بين الرؤية والإدراك، وقال إنه لا يُدرك بالبصر ويُرى به (طائفة من الحشوية وأصحاب الحديث) (المغني، ج٤، ص١٣٩-١٤٠).

[١٢٤] القاري، ص١١٣.

[١٢٥] يرى عبد الواحد بن يزيد وقوم من النساك أن الله يُرى على قدر الأعمال، فمن كان عمله أفضل رآه أحسن (مقالات، ج١، ص٢٦٣، ص٣١٩).

تنقسم الرؤية إلى درجات طبقًا للأعمال، رؤية قوية وأخرى ضعيفة، وبالتالي لا يكون للكافرين رؤية؟ وماذا عن صاحب الأعمال الصالحة دون إيمان أو إقرار؟ وهذا في الحقيقة إحالة لموضوع الرؤية إلى موضوع النظر والعمل.[١٢٦] وهل ما يُرى هو ذات الله أم القدرة على الثقة بالنفس والعلم والبصيرة بالأشياء والوعي بالعالم والدراية بالكون؟ وماذا عن المغفرة؟ أليس هذا ادعاء وغرور من المؤمنين؟ كل مِنَّا يدعي الإيمان ويتهم الآخر بالكفر. أليس الإيمان والكفر نتيجة للعمل الصالح ومشروطين به؟ فالرؤية بهذا المعنى تتم للشعور اليقظ وليس الغافل، وللشعور الباطن بالتقوى وليس بالمظاهر الخارجية. ليس المفر إذن من افتراض الرؤية في الآخرة بعد أن ينكشف كل شيء ويعلم حقيقة المؤمن من الكافر.

فإن لم تتم الرؤية للجميع دون التمييز بين مؤمن وكافر، فإنها تتم للأخيار وحدهم في الدنيا والآخرة. فالرؤية على قدر الأعمال، العمل الصالح يساعد الشعور على الرؤية، والعلم يأتي من الممارسة. وهنا تكون الرؤية ذاتية خالصة، تحدث للبعض دون البعض الآخر. والرؤية الذاتية قد تكون مجرد إسقاط نفسي أو تركيز القلب كي يخلق موضوعه أو نوعًا من الهلوسة. في حين أن غير المؤمنين قد يكون لهم شعور محايد لا يرون المعبود لحياد شعورهم وسلامته من كل انفعالات، وهو الشعور الذي لا يرى إلا ما هو موجود في الواقع. لذلك جعل الأصوليون وعلماء الحديث حياد الشعور من شروط موضوعية الرواية التي من أجلها تم استبعاد رواية أهل الأهواء ومنهم المتكلمون. وكان الإسلام أحد شروط حياد الراوي في أخبار الآحاد لأنه مضاد للهوى.

وقد تحدث الرؤية في وقت معين دون وقت طبقًا لحالات الفرد النفسية ودرجة تقواه ولحظته الصادقة المتميزة. وهي في الحقيقة لحظات الإبداع ورؤية الحقائق وليس رؤية الله كموضوع.[١٢٧]

وقد تحدث الرؤية في حالة النوم دون اليقظة، إذ يستحيل في اليقظة بمعنى مواجهة الحس لموضوع الرؤية.[١٢٨] والحقيقة أن ما يحدث في النوم هو رؤيا وليس رؤية، وحلم

[١٢٦] انظر الفصل الحادي عشر: النظر والعمل.

[١٢٧] المحيط، ص٢٠٩.

[١٢٨] قال البعض برؤية الله في الدنيا في النوم دون اليقظة. وروى عن رقبة بن مصقلة أنه قال: رأيت رب العزة في النوم، فقال: لأكرمن مثواه — يعني سليمان التيمي — صلى الفجر بطهر العشاء أربعين سنة (القاري، ص١١٢–١١٣؛ التفتازاني، ص٩٦؛ مقالات، ج١، ص١٦٣).

وليس إبصارًا، وأدخل في تحليل مضمون الوعي والحالات النفسية منه في تحليل الحواس وموضوع الإدراك. تستحيل الرؤية الحسية في النوم نظرًا لعدم توفر شروط الإدراك من وجود حاسة على صلة بموضوع وتوفر وعي يجعل الإدراك الحسي ممكنًا. قد تكون الرؤية في هذه الحالة هي الحدس الذي يرى مضمون الشعور في حالة اليقظة وليست رؤية العين لموضوع مادي. وتكون اليقظة عند الصحو وليس عند النوم وإلا كانت الأحلام رؤية. والفرق بين الرؤية والحلم هو الفرق بين اليقين والظن، بين الإدراك المباشر وبين التأويل. بل إن الحلم منه ما قد يكون صادقًا، ومنه ما قد يكون أضغاث أحلام. وكيف يمكن تفسير الأحلام وتأويلها؟ إن لم تتم الرؤية في حال اليقظة فإنها لا تتم في حال النوم حيث تغيب الرقابة. أمَّا تفسير الأحلام فموضوعه تحليل اللاشعور ومعرفة الرغبات المكبوتة والمتمناة التي لم تتحقق بعد.

وقد يتم التحايل لإثبات الرؤية بعدة افتراضات حول كيفية الرؤية. مثلًا: لا تكون الرؤية بالتحديق وإمعان النظر، بل رؤية عادية على نحو معين.[١٢٩] وهو افتراض يقوم على نفي المشابهة بين رؤية الله ورؤية أي موضوع آخر، مجرد نفي دون إثبات. قد تكون الرؤية بالتحديق وإمعان النظر، وقد لا تحتاج إلى تحديق وتكون مجرد رؤية عادية. والتحديق مغالاة في الرؤية وتعبير عن الدهشة كما يحدث في العالم من اتساع الحدقة حين رؤية الموضوع غير العادي. وقد تتم الرؤية بعد تهيؤ العين للإدراك، فالحواس لا تعمل إلا من خلال الشعور. وقبل هذا الإعداد لا تحدث الرؤية، فالرؤية البصرية بلا إدراك مجرد انطباع حسي ينقصه الوعي حتى يتحول إلى إدراك. وهذا هو سبب التفرقة بين الإبصار والإدراك. فإذا كانت الرؤية بالإبصار ممكنة، فإن الإدراك بالإبصار غير ممكن. الإبصار حس في حين أن الإدراك يتجاوز الحس إلى شرطه وهو الوعي أو الانتباه أو اليقظة. وهي التفرقة التي تحاول الجمع بين الحواس الظاهرة والباطنة، فالرؤية تتم بالعين ولكن الإدراك أي الوعي بالشيء يتم برؤية الشعور للماهيات وإدراكه للمعاني.[١٣٠] وقد تتم الرؤية بتغير في موضوع الرؤية ذاته وتشكله في صورة أخرى حتى يمكن للعين رؤيته. وهذا في الحقيقة احتيال من الله وإظهار نفسه على غير صورته أو تقلب وتغير، وهو ما يستحيل على الله. كما أن رؤية

---

[١٢٩] اختلف الناس بين من يقول نرى الله جهرة ومعاينة وبين من ينفي ذلك، كما اختلفوا في التحديق إليه بين الإثبات والنفي (مقالات، ج١، ص٢٦٤؛ النظامية، ص٢٧–٢٨).

[١٣٠] الغاية، ص١٦٦–١٦٨؛ مقالات، ج١، ص٢٦٤–٢٦٥.

صورة الله ليست رؤية لذاته. وهو أقرب إلى القول المسيحي، وكما هو معروف في تاريخ الأديان، أديان الوحي أو ديانات الطبيعة بأسماء التجلي والتشكل والتناسخ وظهور الله في صور شتى على ما يقول أصحاب التناسخ والحلول والمجسمة بوجه عام.[١٣١]

فإذا ما استعصى التحايل على وظيفة العين أو على موضوع الرؤية يفترض وجود حاسة خاصة تتم بها وهي الحاسة السادسة! وهي ليست العين المجردة، بل أقرب إلى القلب أو الشعور. وقد تكون إحدى وظائف الشعور الباطنة. وليس السؤال كما وضعه القدماء هو قدرة الله على خلق حاسة سادسة، فذلك تحويل لموضوع الرؤية إلى موضوع القدرة، إنما عن كيفية الرؤية. فكون المؤلَّه قادرًا على أن يرى نفسه لعباده لجوء إلى افتراض القدرة، واعتماد على برهان السلطة والعظمة وليس افتراضًا عقليًّا. إنه افتراض شعوري خالص ناتج عن عواطف التأليه للإجابة على مشكلة واقعية هي موضوع الرؤية. وفي الحقيقة أن الحاسة السادسة هي الحدس الذي به تتم رؤية الماهيات في الشعور. فالشعور ليس مجموعة من الحدوس الظاهرة والباطنة، بل هو موطن الحدس، هو الذات العارفة أو الوجود الإنساني من حيث هو ذات عارفة، وهو ليس حاسة سادسة لها مركز ووظيفة ومحل، بل هو الشعور الواعي اليقظ. ويقترب هذا الحديث مما يقوله الصوفية عن العين الباطنة. ويكون السؤال: ما الدليل على وجودها؟ ما مقياس صدقها ومعيار صحتها؟ وكيف تتم بها الرؤية في الآخرة ولم تتم بها في الدنيا؟ إنها مجرد حاسة فاضلة شريفة تتفق مع جلال الموضوع وشرفه. الحاسة السادسة أفضل وأعلى من الحواس الخمس العادية، ومتسقة مع علو الموضوع وشرفه. هو مجرد افتراض محض عن طريق التمني والحصول على مكاسب بمجرد تخيل الوسائل.[١٣٢]

---

[١٣١] عند البعض يرى محمد ربه على صورة مخصوصة في المنام (القاري، ص١١٣؛ الفصل، ج٢، ص٢٤٩). وترى البكرية أن الله يخلق صورة يوم القيامة يُرى فيها ويكلم خلقه منها. (الفِرَق، ص٢١٣؛ الإنصاف، ص٢٧٦–١٩٣). وقد رُوي عن الرسول قوله: «رأيت ربي ليلة المعراج في أحسن صورة، فقال: يا محمد فيمَ يختصم الملأ الأعلى؟ فقلت: لا ...» وهناك روايات أخرى مشابهة مملوءة بالخيال الشعبي وتنتقل من أصوات الملائكة إلى جبريل إلى الله (البحر، ص٢٢–٢٤).

[١٣٢] عند بعض المرجئة لله ماهية لا ندركها في الدنيا، وأنه يخلق لنا في الآخرة حاسة سادسة ندرك بها الماهية بينما ينكر ذلك البعض الآخر (مقالات، ج١، ص٢١٥). ويقول ضرار وحفص الفرد إنَّ الله لا يُرى بالأبصار ولكنه يخلق لنا يوم القيامة حاسة سادسة (مقالات، ج١، ص٢٦٤، ص٣١٤؛ الفِرَق، ص٢١٤، ص٣٣٥–٣٣٦). وهو أيضًا رأي سفيان بن سحبان (المحيط، ص٢٠٩؛ المغني، ج٤، ص١٣٩–١٤٠).

فإذا كانت رؤية الله في الدنيا عليها خلاف بين أهل السنة، فإن رؤيته في الآخرة عليها اتفاق نظرًا لسهولة الإجماع عليها نظرًا لغياب الدليل، ولأن الآخرة طبقًا للشعور تسمح بإمكانيات أكثر مما تسمح به الدنيا، فالعلاقة بينهما علاقة اللانهائي بالنهائي. فهو مرئي يوم القيامة من غير موازاة ومقابلة ومواجهة ودون شعاع خارج أو داخل. رؤية قلبية أكثر منها عينية. وقد تحدث الرؤية من جانب الموضوع، أي الله عندما ينكشف لعباده المؤمنين في الآخرة انكشافًا تامًّا من غير ارتسام صورة المرئي في العين أو اتصال شعاع خارج من العين إلى المرئي. فالرؤية لا تكون بالعين إطلاقًا لما كانت العين لا تقوى على النظر إلى الشمس في الدنيا، ولكنها قادرة على ذلك في الآخرة.[١٣٣] والحقيقة أن هذا تحايل على

ويفسرها ابن حزم برؤية القلب فيقول إن الله يُرى في الآخرة بقوة في العين موهوبة من الله، سماها البعض حاسة سادسة، وذلك يعلم بقلوبنا، وقد وضعها الله في موسى كرامة للمؤمنين (الفصل، ج٣، ص٣–٥). وقد نفى ذلك أكثر أهل الكلام من المعتزلة والخوارج وكثير من الشيع وكثير من المرجئة (مقالات، ج٢، ص٢١). في إبطال القول بإثبات حاسَّة سادسة نرى بها القديم (المغني، ج٤، ص٩٣، ص١٠٢–١٠٨).

[١٣٣] بعد اتفاق أهل السنة والجماعة على جواز الرؤية عقلًا ووقوعها شرعًا، اختلفوا في كيفية الرؤية، هل تجوز في الدنيا أم تقع في الآخرة. وقد أجمع الصحابة وأهل السنة والجماعة على أن الله يُرى في الجنة، يراه المؤمنون (الإنصاف، ص١٧٦؛ الفِرَق، ص٣٣٥-٣٣٦). الخلاف إذن ليس في جواز الرؤية بل في وقتها، في الدنيا أم في الآخرة، قبل الوقت أم بعد الوقت، بطئًا أم عجلة، مما يدل على أن الموضوع إنساني خالص (الإنصاف، ص١٨١). ينكشف الله لعباده المؤمنين في الآخرة انكشاف البدر المرئي من غير ارتسام أو اتصال أو شعاع ومواجهة (الطوالع، ص١٨٥؛ مقالات، ج١، ص٢٦٣، ص٣٢١-٣٢٢؛ الإبانة، ص١٢–١٩؛ النسفية، ص٩١–٩٤). ويرى الأشعري أن رؤية القلب مُمكنة لا رؤية العين، وفي نفس الوقت ينفي تأويل الرؤية على أنها رؤية القلب (الإبانة، ص١٢-١٣). وعند الأشعري وعبد الله بن سعيد القطان يُرى الله بالأبصار يوم القيامة (مقالات، ج١، ص٣٢١-٣٢٢؛ الإنصاف، ص٤٧-٤٨، ص١٧٦–١٩٣). ولما سأل موسى الرؤية في الدنيا تجلَّى الله للجبل فجعله دكًّا فعلم أنه لا يراه في الدنيا (مقالات، ج١، ص٣٢١-٣٢٢). وعند جمهور أهل السنة والمرجئة وضرار بن معمر من المعتزلة لا يُرى الله في الدنيا أصلًا وجوَّزه الحسين محمد النجار (الفصل، ج٣، ص٣). وذهب المجسِّمة إلى أنه يُرى في الدنيا والآخرة (الفصل، ج٣، ص٣). وتقول بعض المرجئة برؤية الله بالأبصار في الآخرة. (مقالات، ج١، ص٢١٤؛ الإبانة، ص١٥-١٦؛ الأصول، ص٩٨-٩٩). ويُؤوِّل البعض الرؤية في المعراج على أنها رؤية القلب لا العين (الإنصاف، ص١٧٦–١٩٣). وصحيح أن الرسول رأى ربه ليلة الإسراء بفؤاده لا بعينه (القاري، ص١١٢). وقد اختلف الصحابة حول رؤية الرسول لله ليلة الإسراء والمعراج بالقلب أم بالعين. فقالت عائشة وبعض الأصحاب بالقلب، وقال ابن عباس والبعض الآخر بالعين، ووافقه

الموضوع وإدراك لصعوبة الرؤية في الدنيا وخوف من نفيها، وبالتالي لا يبقى إلا إثباتها في الآخرة التي يسهل افتراض كل شيء فيها، إذ لا يعلم أحد عنها شيئًا، وليست موضوعًا للحس أو العقل، ولا نعلم عنها شيئًا إلا بالخبر، والخبر دليل ظني طبقًا لنظرية العلم. ومع ذلك فالآخرة شعوريًّا تعويض عن الدنيا، ورغبة في الاستمرار في الحياة بعد الانقطاع بالموت، وكشف العالم طبقًا لقوانين العدل. فالآخرة ليست مكانًا أو زمانًا موضوعيًّا بل عالم التمني عندما لا يتحقق بالفعل. يختلط فيها المكان بالزمان، فيتصور المكان خارج العالم ثم يوضع في الزمان. وهو عالم شعوري كما لاحظ الحكماء والصوفية يعبر عن حالات ذهنية أو نفسية تهدف إلى التأثير في سلوك الناس وليس عالمًا ماديًّا موجودًا بالفعل. ويبدو هذا الخلط في إثبات الرؤية في الآخرة ليلة الإسراء والمعراج، مع أنها ليلة في الدنيا مما ينفي الرؤية في الدنيا. وإذا كان لا بد من إثبات الرؤية فأيهما أفضل، إثباتها في الدنيا أم في الآخرة؟ إثباتها في الدنيا قد يعلم عنها ويخبر بها ويستفاد منها في حياة الناس، أمَّا إثباتها في الآخرة بعد انتهاء الوقت وبعد الامتحان فلا يفيد أحدًا. اللهم إلا إذا كان جزاءً للمؤمنين، نعيمًا ولذةً، مكافأةً لأهل الجنة، وبالتالي تثبيت الرؤية بناءً على أخلاق الثواب والعقاب، ومكافأة حسية تدل على حرمان وكبت وتعويض واهم عن مساوئ النظر في الدنيا. والرؤية القلبية في النهاية هي تأويل يتحاشى كيفية الرؤية كما يتحاشى إثبات الرؤية ونفي الكيفية حتى لا يُثبت الشيء ويُنفى في وقت واحد، خطوة إلى الأمام وخطوة إلى الخلف، مثل جسم لا كالأجسام، وشيء لا كالأشياء، تحصيل حاصل، إقدام وإحجام، «محلك سر»، مثل عبارات السياسيين والقادة التي لا تقول شيئًا: «نحن لم ننتصر ولم ننهزم.»

والأدلة النقلية لإثبات الرؤية في الآخرة هي نفس الأدلة على إثبات الرؤية بوجه عام، سواء من القرآن أو من الحديث أو الإجماع.[١٣٤] فآيات القرآن لا تعني الرؤية بل النظر

الباقلاني (الإنصاف، ص١٧٦). وعليه يعتمد الأشعري في إثبات الرؤية في الآخرة. ويرى البعض هذه الرؤية خاصة بالرسول ولا تعمم على غيره.

[١٣٤] من هذه الأدلة مثلًا: «وجوه يومئذٍ ...»، والنظر هنا هو الانتظار والتفكر والاعتبار وليس الإبصار. كما يعني مشاهدة الحقيقة وكشف الحجاب، والتعرف على الحق، فالله ليس شخصًا بل مبدأً. وأيضًا: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ﴾، وهذا لا يعني الرؤية بل الحجاب النفسي والمعنوي والأدبي. كما أنه لا يجوز التفسير عن طريق القلب والنقيض. لما كان الكفرة هم المحجوبون، إذن يراه المؤمنون. فالأمر بالشيء ليس نهيًا عن ضده عند الأصوليين. ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾، وقد كان الطلب في الدنيا

والاعتبار والتفكر أو تحقيق الغاية. والأحاديث آحاد معارضة بأحاديث أخرى. والإجماع له حدود في علم الأصول.

أمَّا الأدلة العقلية فهي معتمدة أيضًا على الأدلة النقلية تفسيرًا وتأويلًا واستنباطًا. فسؤال موسى لا يعني فقط إمكانية الرؤية، ولكنه أيضًا يفيد الاستحالة بدليل الرد الحاسم بالنفي. والسؤال وإن بدا في ظاهره شرعيًّا إلا أنه في الحقيقة لا شرعي يدل على اغتراب الإنسان، والقصد منه أن يرد الإنسان إلى وضعه الطبيعي كموجود في العالم، ويكشف إمكانياته وموضوعاته ووجوده وسط الأشياء. كما أن تعليق الرؤية باستقرار الجبل، والجبل مستقر، إحالة إلى الجبل، أي إلى العالم الطبيعي وإلى الكون بدلًا من الخروج عنه

مستحيلًا، ولا يوجد دليل على إمكانه في الآخرة. ﴿لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى وَزِيَادَةٌ﴾ ولا يوجد دليل على أن الزيادة هي الرؤية في الآخرة، ﴿فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ﴾، واللقاء غير الرؤية، إذ يمكن تحية الغائبين ولقاء الأفكار، والنظر لا يقتضي الرؤية، فيمكن رؤية الماهيات أو حدس المعاني، والرؤية بلا كيف تحصيل حاصل، والتشبيه بالعين مجرد صورة فنية وليس واقعًا حسيًّا. ﴿وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ﴾، فلو اشتهى أهل الجنة الرؤية ولم يروه لخلف الله وعده، وهذا افتراض خالص، فأهل الجنة لا يسألون أسئلة الاغتراب في الدنيا. ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا﴾، وهذا لا يتضمن الرؤية. أمَّا الأحاديث فمثل: «إنكم سترون ...»، وهي آحاد، وغير واردة في القرآن، وهو الأصل، ومُعارَضة بروايات أخرى. أمَّا الإجماع فإنه ليس ملزمًا لكل عصر، بل كل عصر له إجماعه. ويعتمد على النصوص الخاضعة للتأويل. وهو إجماع ناقص، بدليل مخالفة بعض الصحابة. والإجماع جائز في المسائل العملية في التشريعات وليس في الموضوعات النظرية كالعقائد. كما أن الإجماع خاضع للتفسير والفهم، ويمكن خرقه بالاجتهاد (المغني، ج٤، ص١٣٤–١٣٨؛ التحقيق، ص٩٩–١٠١، ص١٠٦). ويرى ابن سالم البصري إمكانية رؤية الكفرة له أيضًا دون استثناء (الفِرَق، ص٣٣٥-٣٣٦). وعند الأشعري «لأن رؤية الله أفضل اللذات، وأفضل اللذات يكون في أفضل الدارين» (الإبانة، ص١٣–١٥). ويرى الباقلاني أنها بلا تشبيه ولا تكييف (الإنصاف، ص٤٧-٤٨، ص١٤٤؛ الفقه، ص١٨٦). أمَّا رواية ابن مسعود عن إثبات الرؤية للرسول ليلة المعراج فمعارضة برواية عائشة. ومع ذلك يجعل الباقلاني الرؤية جائزة عقلًا وواجبةً للمؤمنين في الآخرة شرعًا (الإنصاف، ص٢٥، ص٤٧-٤٨، ص١٧٦). والحقيقة أنها مستحيلة عقلًا وغير واجبة شرعًا في الآخرة. ويراها الباقلاني رؤية بالأبصار كما أخبر القرآن (الإنصاف، ص٢٥، ص٤٧-٤٨؛ الأصول، ص١٠٠-١٠١؛ الإرشاد، ص١٨١-١٨٢؛ الدواني، ج٢، ص١٦٦–١٨١؛ مقالات، ج١، ص١٦٥، ص٣٢١-٣٢٢؛ الملل، ج١، ص١٥٢؛ الإنصاف، ص١٨٠-١٨١؛ الإبانة، ص١٠، ص١٣–١٥؛ المحصل، ص١٣٨-١٣٩؛ النهاية، ص٣٦٩؛ المسائل، ص٣٧٢-٣٧٣؛ الإنصاف، ص١٧٧–١٨٠؛ التحقيق، ص٩٨–١٠١، ص١٠٦؛ الفصل، ج٣، ص٤؛ المواقف، ص٣٠٥–٣٠٧).

والذهاب إلى ما ورائه. كما أنه إثبات للسكون والثبات وأن تتحول النظرة من خارج العالم إلى داخله. وتستحيل الرؤية الحسية نظرًا لحاجتها إلى المكان والجهة والطول والعرض والعمق، وهي كلها من صفات الحدوث. كما أن الهدف من الاستحقاق ليس هو الجنة بالضرورة ونعيمها ولذة الرؤية إلى الله، وإلا كانت رؤية الله مثل نكاح الحور العين والأنهار التي من عسل مصفى والتين والزيتون والرمان. تعالى الله عن هذا الوصف وعن هذا المستوى من الموضوعات. وقد تكون رؤية الأنبياء، لو صحت، حالة خاصة، وليست حالة عامة، ومع ذلك فالأنبياء بشر، والله واحد، وما ينطبق على البشر في الرؤية ينطبق على الأنبياء. واختصاص الأنبياء في الوحي في التشريع وحده (تحريم الزواج من زوجات النبي) وليس في أمور العقائد. والصديقيون مثل الصوفية، ينطبق عليهم ما ينطبق على الأنبياء وعامة الناس في الرؤية، أي لا اختصاص لهم في ولاية أو كشف أو رؤية. وكيف تكون الرؤية جائزة في الجنان عقلًا وموضوع المعاد نفسه موضوع سمعي؟ وكيف تكون جائزة عقلًا تحقيقًا لوعد الله، والوعد والوعيد أيضًا من أمور المعاد وهي من الأمور السمعية؟[١٣٥] ولا يمكن القطع في موضوع سمعي. كما أن اعتبار الرؤية مكافأة يقوم على أخلاق الثواب والعقاب وليس على أخلاق الحسن والقبح لذاتهما. ومِنْ ثَمَّ يكون موضوع الرؤية أدخل في الأخلاق التجارية المادية الحسية.

وقد اتفق الصوفية مع الأشعرية على إثبات هذه الرؤية الذاتية مما يدل على أن الموضوع أيضًا موضوع صوفي وليس فقط موضوعًا عقائديًّا.[١٣٦] فالرؤية بمعنى الانكشاف يوم القيامة علم ضروري، وكل من ينكره ينكر الرؤية. الرؤية بالقلب تبدأ بالحس ويحفظها التخيل ثم تنتقل إلى التصور. التخيل والتصور إدراك ورتبة أعلى من الحس

[١٣٥] عند الباقلاني رؤية الله جائزة عقلًا وواجبة للمؤمنين شرعًا في الآخرة (الإنصاف، ص١٧٦)، وذلك تشريف لهم بها (الإنصاف، ص٤٧–٤٨؛ الإرشاد، ص١٨١؛ الطوالع، ص١٨٥؛ المقالات، ج١، ص٣٢١–٣٢٢؛ الملل، ج١، ص١٥٢؛ الإبانة، ص٢٧).

[١٣٦] زعم قوم من النُّسَّاك أن العبادة تبلغ بهم أن يروا الله ويأكلوا من ثمار الجنة ويعانقوا الحور العين في الدنيا ويحاربوا الشياطين. مقالات (ج١، ص٢١٩؛ المحصل، ص١٣٧–١٣٨). وأنه من المحتمل أن يكون المانع من الإدراك تكدر النفس بالشواغل البدنية وانغماسها في الرذائل الشهوانية وتعلقها بعالم الضلال وانهماكها في البدن وما يتعلق به من الأحوال. فعند صفوها في الدار الآخرة وزوال كدرتها بانقطاع علائقها وانفصال عوائقها يتحقق لها ما كانت مستعدة لقبوله متهيئة لإدراكه (الغاية، ص١٧٠–١٧٤؛ الاقتصاد، ص٣٦–٣٩؛ الإبانة، ص٤١٢).

في الوضوح والكشف وكمال النفس. ولما كان ذات الله وصفاته لا يُدرَك بالحس فإنه يُدرَك بالخيال والتصور مباشرةً. ولا يتم ذلك والنفس في شغل البدن وكدورة صفاته محجوبة عنه. الشاغل والكدر مانعان للرؤية، والتصفية والتنقية شرط لها. يتم إثبات الرؤية إذن إمَّا بإثبات الصفات كما هو الحال عند الأشاعرة أو بالتأويل الحرفي للنصوص كما هو الحال عند المشبهة والحشوية وبعض الفقهاء أو بالتجسيم كما هو الحال عند المجسمة، أو بالرؤية الباطنية كما هو الحال عند الصوفية.

إثبات الرؤية في الآخرة إذن تركيب خطأين أحدهما على الآخر. فالرؤية ليست الإدراك الحسي والموضوع ليس الموضوع الحسي. والرؤية تتم في هذا العالم وليس في عالم آخر لا ندري عنه شيئًا إلا عن طريق النقل، والنقل ظن. الخطأ الأوَّل تأكيد مادي، والثاني افتراض وهمي. والمادة والوهم نقيضان يلتقي أحدهما بالآخر كما يلتقي كل طرفين.

(٤-٣) نفي الرؤية الموضوعية

لما كان إثبات الرؤية الذاتية خطوة نحو نفي الرؤية الموضوعية عن طريق قلب النظرة من الخارج إلى الداخل، ومن الإبصار إلى الإدراك، ومن رؤية العين إلى رؤية القلب، فإن نفي الرؤية الموضوعية هو الخطوة النهائية للقضاء على جسمية الله وتصوره كموضوع حسي للرؤية. في حين أن الجدل يجعل نفي الرؤية الموضوعية نقيض إثباتها وأن إثبات الرؤية الذاتية هو مركب الدعوى ونقيضها.[١٣٧]

---

[١٣٧] يرى محمد عبده أن نفي الرؤية رد فعل على إثباتها، وكلاهما يتفق على منع الرؤية الحسية، يعني بذلك أهل السنة (المرجئة والأشاعرة) والمعتزلة باستثناء المجسمة. ويقول الغزالي: «وأمَّا الحشوية فإنهم لم يتمكنوا من فهم موجود لا في جهة فأثبتوا الجهة حتى لزمتهم بالضرورة الجسمية والتقدير والاختصاص بصفات الحدوث. وأمَّا المعتزلة فإنهم نفوا الجهة ولم يتمكنوا من إثبات الرؤية دونها وخالفوا بها قواطع الشرع وظنوا أن في إثباتها إثبات للجهة، فهؤلاء تغلغلوا في التنزيه محترزين عن التشبيه، فأفرطوا، والحشوية أثبتوا الجهة احترازًا من التعطيل فشبهوا» (الاقتصاد، ص٣٩-٤٠؛ الرسالة، ص٢٠٣-٢٠٤). إنكار الفلاسفة والمعتزلة للرؤية رد فعل على إثباتها لدى المجسمة وأهل السنة (المحصل، ص١٣٧-١٣٨). والإنكار أقرب إلى عبارات أهل السنة الإنشائية الدائرية، مثل: «لا تعقله العيون ولا تقابله الظنون» (الإنصاف، ص٤٢). وكان أكبر رد فعل هو جهم في نفي الرؤية (التنبيه، ص٩٨، ص١١٦). فعند الجهمية لا يرى العباد لله ولا ينظرون إليه في الجنة ولا في غيرها، وأنه ليس بينهم وبين الله خلل ينظرون منها وأنه لا حجاب لله وأن موسى كفر حين سأل وكذلك عيسى لأنهما زعما

ويقوم نفي الرؤية الموضوعية كذلك على السمع والعقل، وبالتالي لا يصبح إثباتها أولى من نفيها وتتعادل القضية.[١٣٨] وبقدر اعتماد الإثبات على الحجج النقلية يعتمد النفي على الحجج العقلية. وإذا كان الإثبات يعتمد على الحجج النقلية أكثر من اعتماده على الحجج العقلية، فإن النفي يعتمد على الحجج العقلية أكثر من اعتماده على الحجج النقلية. وكل فريق أقرب إلى نسقه العام من حيث أولوية النقل على العقل أو أولوية العقل على النقل. فالله عند الفريق الأوَّل يفعل ما يشاء، ورؤيته إرادته، وبالتالي تثبت الرؤية. والله عند الفريق الثاني لا يفعل القبيح، ورؤيته قبح، وبالتالي تستحيل الرؤية.

والحجج النقلية على نفي الرؤية كثيرة، أشهرها: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ إشارةً إلى حدود الرؤية وإمكانياتها واستحالة إدراك النسبي للمطلق إدراكًا عينيًّا مباشرًا على الإطلاق دون استثناء، سواء من حيث وسيلة الرؤية بالقلب أو العين الباطنة مثلًا، أو مكان الرؤية

أن لله نفسًا (الإنصاف، ص٧). وكان رد الفعل الثاني عند المعتزلة. فالله لا تراه العيون ولا تدركه الأبصار ولا تحيط به الأوهام ولا يسمع بالأسماع (مقالات، ج١، ص٢١٦). اتَّفقت المعتزلة على نفي الرؤية لله بالأبصار في دار القرار (الملل، ج١، ص١١٧). أهل العدل بأسرهم والزيدية والخوارج وأكثر المرجئة لا يجوِّزون رؤية الله بالأبصار ولا يُدرَك بها على وجه، لا لحجاب ولا لمانع ولكن للاستحالة (المغني، ج٤، ص١٣٩–١٤٠). نفت القدرية والجهمية الرؤية (الفِرَق، ص٣٣٥–٣٧٦). ويتَّفق بعض المرجئة على نفي رؤية الله بالأبصار (مقالات، ج١، ص٢١٤–٢١٥). كما تنفي بعض المرجئة أن يخلق الله حاسة سادسة ندرك بها ماهية الله في الآخرة، وعند البغداديين أن الله لا يرى ولا يُرى، وعند البصريين يستحيل أن يكون الله مرئيًّا. فأجمعت المعتزلة على أنه لا يُرى بالأبصار (مقالات، ج١، ص١٨، ص٢٦٥). ورفضت المعتزلة الرؤية في الآخرة على أنه انكشاف الله لعباده المؤمنين انكشاف البدر المرئي. الطوالع (الفصل، ج٣، ص٣). ونفى الجباءان الرؤية بالأبصار في دار القرار (الملل، ج١، ص١١٧، ص٦٦). كما أنكرت الفلاسفة الرؤية (المعالم، ص٥٩). أجمعت جماهير الفلاسفة مع المعتزلة على نفي الرؤية مطلقًا (الغاية، ص١٥٩). أنكر الرؤية طوائف عديدة مثل المعتزلة والنجارية والجهمية الرافضة الزيدية والخوارج في الدنيا أو في الآخرة (مقالات، ج١، ص١٦٥، ص١٨؛ الإنصاف، ص١٧٦–١٧٧). وقالوا: لا يُرى ولا يرى نفسه. وكفَّر أبو موسى المردار كل من أثبت الرؤية (الإنصاف، ص٤٢؛ الانتصار، ص٥، ص٦٧–٦٨). أنكرها أيضًا أبو شمر من المرجئة والحسين بن محمد النجار (الفِرَق، ص٢٠٦–٢٠٨). ويصف القاري بالغباء من يدعي أن الأولياء يرون الله بالعين، فقد نقل جماعة الإجماع على أن رؤية الله لا تحصل للأولياء في الدنيا. وقال ابن الصلاح وأبو شامة أنه لا يُصدَّق مدعي الرؤية في الدنيا حال اليقظة، فإنها شيء مُنع منه كليم الله موسى. فإذا كان هناك خلاف في النبي، فكيف يحصل لغيره؟ (القاري، ص١١٣).

[١٣٨] المغني، ج٤، ص١٧٣–١٧٦.

وزمانها (في الدنيا فقط دون الآخرة).[١٣٩] وكذلك ﴿لَنْ تَرَانِي﴾ حتى يرد الإنسان إلى العالم ويقضي على اغترابه. وقد كان موسى مغتربًا، تاركًا العالم، باحثًا عن شيء آخر، مشمئزًّا من عصيان قومه، باحثًا عن الله فوق الجبل وخلف النار، لا فرق في ذلك بين الإبصار والإدراك أو بين الإدراك والرؤية. وكذلك ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾، أي أنه ذات وليس موضوعًا، يرى ولا يُرى، يُدرِك ولا يُدرَك، فهو ذات خالص لا ينقسم على نفسه إلى ذات وموضوع، ولا يتحول إلى موضوع.[١٤٠] وأيضًا: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللهُ ...﴾ أي استحالة الرؤية، ليس فقط في وقت الكلام، بل في كل وقت. وكذلك: ﴿فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ﴾ أي استعظام واستنكار طلب الرؤية. وأيضًا: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا﴾ واللقاء ليس الرؤية. وهناك روايات أخرى من الحديث ليس نفيها بأفضل من إثباتها، ورواية برواية، ليس أحدهما بأولى من الآخر.[١٤١]

ولا سبيل لتجنب التجسيم والتشبيه ومواجهة الروايات وحل تعارضها إلا بالتأويل. فقد تعني آيات الرؤية الاعتبار، ولكن الآخرة ليست دار اعتبار. وقد تعني الانتظار، ولكن النظر من الوجه. وقد يعني نظر القلب، ولكنه لا يكون في الجنة. وقد يعني النظر إلى الثواب، والثواب لا يكون إنعامًا بل استحقاقًا. وقد يعني التعاطف والتراحم، وهو ما يستدعي مقابلته بتعاطف وتراحم من الباري. وقد يعني الإنعام إذا كان الوصل باللام (الفَرق بين اللام وإلى). والحرف إلى ليس حرف جر بل مفرد وجمعه آلاء وهي النعم، ومِنْ ثَمَّ تكون الرؤية انتظار النعم بالرغم مما يتطلب ذلك من تقليب الحدقة. وقد تعني التفكر والاستدلال إذا كان الوصل بحرف الجر في. وقد تعني أخيرًا العلم. فالرؤية لا تزيد على مجرد العلم، وتعبير آخر عن الفكرة. وفي معظم اللغات تشتق الفكرة من الرؤية.[١٤٢]

---

[١٣٩] الغاية، ص١٧٧–١٧٨؛ الأصول، ص١٠١–١٠٢؛ المحيط، ص٢١٢؛ التحقيق، ص١٠٢–١٠٤؛ المغني، ج٤، ص١٤٠–١٦١. ويُخصصها الغزالي بأنها في الدنيا فقط دون الآخرة (الاقتصاد، ص٣٩–٤٠).

[١٤٠] والمقصود بها عند المعتزلة التأييد لا التأكيد كما هو الحال عند الأشاعرة (الغاية، ص١٧٧–١٧٨).

[١٤١] هو سؤال عائشة للرسول: هل رأيت ربك ليلة المعراج؟ ورده بالنفي. انظر أيضًا الحجج النقلية (الدواني: ج٢، ص١٦٦–١٨١؛ الإبانة، ص٧؛ البحر، ص٢٧–٢٩؛ المعالم، ص٦٤–٦٧).

[١٤٢] يرفض الرازي تأويل المعتزلة النعمة بالانتظار؛ لأن الانتظار سبب النعم، والآية مسبوقة لبيان النعم. كما يرفض تأويلهم بأنها إلى ثواب ربها ناظرة لأن ذلك يتطلب تقليب الحدقة (المحصل، ص١٣٨–١٣٩؛ المواقف، ص٣٠٥–٣٠٧؛ الغاية، ص١٧٤–١٧٦؛ الفصل، ج٣، ص٤، ص١٠٦) كما يرفض الأشعري

أمَّا الحجج العقلية فإنها تقوم كلها على أن الله مقدس عن الجهة ومقدس عن المكان ومتعالٍ عن المواجهة، وهو أقرب إلى الاتساق من القول بالرؤية دون اشتراط الجسم والتقابل والشعاع والمماسة والمحاذاة على ما تقول الأشاعرة وهو أقرب إلى تحصيل الحاصل وإثبات الشيء ونفيه في نفس الوقت. ومِنْ ثَمَّ تنتفي الرؤية في كل الأمكنة وفي كل الأوقات، في الدنيا والآخرة؛ لأن النفي حكم عام لا يمكن تخصيصه. تتطلب الرؤية المكان والحيز والجسمية، والله ليس في مكان وغير متحيز وليس جسمًا.[١٤٣] لا تجوز عليه الرؤية لأن الرؤية لا تكون إلا للأجسام، وهو ليس بذي جسم. ولا تجوز عليه الرؤية في جميع الأحوال سواء في هذه الدنيا أم في دنيا غيرها، سواء بالعين أم بحاسة سادسة ظاهرة أو باطنية. ولو كان مرئيًّا لرأينا الآن بل وفي الحال، فحجة الواقع أبلغ من أية حجة نظرية.[١٤٤]

وقد صاغ المعتزلة ذلك كله في عدة أدلة لنفي الرؤية وفي مقدمتها دليلان: دليل المقابلة ودليل الموانع. فدليل المقابلة ينفي كون الرؤية قائمة على عين كعضو وموضوع مادي ومقابلة العين للموضوع. ويقوم الدليل على ثلاث مقدمات: الأولى أن الرؤية بالحواس، والثاني أن الرؤية لا تتم إلا بالمقابلة، والثالثة أن القديم ليس مقابلًا. والمقابلة والانطباع يستلزمان الجسمية. ومِنْ ثَمَّ يؤدي إثبات الرؤية بالضرورة إلى إثبات الجسمية، كما يؤدي نفيها إلى نفي الجسمية؛ لأن الرؤية للعين والمرئي هو المحسوس. فالبصر لا يرى إلا ما كان مقابلًا لأن الإبصار في الشاهد حواس مقابلة وانطباع. فلو كان الله مرئيًّا لكان مقابلًا. ويتضمن دليل المقابلة نفي الجهة والمحاذاة، وهو ما لا يمكن للذات ولا للصفات التي هي

هذه التأويلات (الإبانة، ص١٢–١٣؛ اللمع، ص٦٣–٦٦؛ النهاية، ص٣٦٩). وعند الحسين بن النجار يجوز أن يحول الله العين إلى القلب ويجعل لها قوة العلم بها ويكون ذلك العلم رؤية الله أي علمًا له. وعند ابي الهذيل الرؤية بالقلب ونفي العلم ولكن الفوطي وعبَّاد ينكران ذلك. ويرفض الأشعري تأويل الرؤية بمعنى العلم أو الظن أو النظرة للثواب أو العطف أو الانتظار أو الرؤية بالقلب (الإبانة، ص١٢–١٩؛ مقالات، ج١، ص٢٦٥). عند أبي الهذيل نرى الله بقلوبنا، أي نعلمه بقلوبنا (مقالات، ج١، ص٢١٨، ص٢٦٥؛ الملل، ج١، ص١٣١). وفي اللغة اليونانية Eidos من فعل Idein وكذلك اللغة العربية: رأي من فعل رأى.

[١٤٣] التحقيق، ص١٠١–١٠٢؛ النهاية، ص٣٥٦–٣٥٧، ص٦٧–٦٨؛ البحر، ص٢٧–٢٩؛ المحيط، ص٢١٢–٢١٣؛ المعالم، ص٦٤–٦٧.

[١٤٤] ويقدم الرازي حجة أخرى مؤداها أنه لو كان مرئيًّا لرأيناه الآن في الحال، وهي حجة واقع وتحدٍّ بالمشاهدة (الطوالع، ص١٨٧–١٨٨؛ المحصل، ص١٣٩).

عين الذات. يمكن فقط رؤية الأفعال وهي الآيات الكونية ومظاهر الطبيعة من جانب العالم وليس من جانب الذات.[١٤٥]

أمَّا دليل الموانع فهو الرد على الحجة القائلة بأن الشيء إنما يُرى لما هو عليه في ذاته، والله حاصل لما هو عليه في ذاته، فما المانع أن يُرى؟ والرد على ذلك بأن ما لا يُرى ينقسم إلى ما لا يُرى لمنع أو لاستحالة، والقديم لا يُرى لاستحالة لا لمنع لأنه ليس بمرئي في نفسه وإلا لأمكن رؤية صفاته مثل الحياة والعلم والقدرة. ومع ذلك فإن موانع الرؤية في دليل الموانع عديدة، قد تكون ستة وقد تكون ثمانية، وهي: الحجاب، الرقة، الكثافة، البعد المفرط، كون الرائي من غير جهة محاذاة الرائي وكون محله ينقصه شيء من هذه الأوصاف، سلامة الحاسة، الصغر، القرب المفرط. وكل ذلك يستحيل على الله.[١٤٦]

والحقيقة أن نفي الرؤية لا يرجع لأمور ترجع إلينا مثل الحواس أو الموانع، بل إلى طبيعة الموضوع، فالذات ليس موضوعًا، ولا يُرى من الإنسان شعوره. فأنا لا أرى شعوري وذاتي، بل أرى جسمي، ولكن أشعر بذاتي كما أشعر بالآخر أو أشعر بالماهية ولا أراها ولكن أوجد في الموقف وأشعر بالتجربة الحاملة للماهيات.[١٤٧] وكذلك الله لا يمكن القول إنه يرى ذاته؛ لأنه لا ينقسم على نفسه. تثبت رؤية العين وتنكر رؤية الذات؛ لأن الأولى إثبات لرؤية الأشياء، في حين أن الثانية نفي لتجسيم الذات.[١٤٨]

---

[١٤٥] انظر دليل المقابلة في: (الشرح، ص٢٤٨–٢٥٣؛ المحيط، ص٢٠٩–٢١٠؛ الإرشاد، ص١٨٠-١٨١؛ التحقيق، ص١٠٥-١٠٦).

[١٤٦] انظر دليل الموانع في: (الشرح، ص٢٥٣–٢٦١؛ المحيط، ص٢٠٩–٢١٢؛ المغني، ج٤، ص٦٤–٦٩). ويرفض الجويني دليل الموانع بأن ذلك قياس الغائب على الشاهد (الإرشاد، ص١٧٥-١٧٦، ص١٧٩-١٨٠).

[١٤٧] يرد القاضي عبد الجبار على شبهات الأشاعرة، فيقول: لا يعني كونه فاعلًا قادرًا أنه مرئي فذلك نقل الرؤية إلى القدرة، وأن كونه قائمًا بنفسه جوهرًا فإن الجوهر لا يعني مرئيًّا، وإذا كانت الرؤية إمَّا ممكنة أو ممتنعة، والامتناع ضرورة أو استدلالًا ولما بطل الإمكان جاز الامتناع. إذن الرؤية مستحيلة ضرورة واستدلالًا. وإثبات الرؤية يؤدي إلى التشبيه بالضرورة. تنفي رؤية العين للموضوع والمقابلة وتثبت رؤية المعاني في الشعور. ولا يعني نفي الرؤية نفي كونه رائيًا؛ لأن نفي الموضوع ليس نفيًا للذات (المغني، ج٤، ص١٧٦–٣٣٢).

[١٤٨] أجمعت المعتزلة على أن الله لا يرى نفسه، واستحالة رؤيته بالحواس أو بغير حاسة. وذهبت شرذمة منهم إلى أنه يرى نفسه ولكن تمتنع رؤيته لأن الرؤية لا تتم إلا بحاسة. وذهب الكعبي والنجار إلى أنه

ويبدو من تحليل الرؤية أنها الرؤية المحدقية، وصلتها بالعلم وتحليل العين والأشعة، أي أنها إمَّا جزء من تحليل عمل الحواس أو جزء من نظرية الإدراك، وفي النهاية جزء من نظرية المعرفة وليست من الإلهيات، وكأن رؤية الباري هي إحدى نقاط التطبيق من نظرية المعرفة ككل.[١٤٩] والخلاف بين إثبات الرؤية ونفيها هو الخلاف أساسًا في المعرفة الحسية، هل هو مجرد انطباع حسي من الخارج إلى الداخل أم أنها مشروطة بالوعي أو الانتباه الداخلي، أي بشعاع مقابل من الداخل إلى الخارج. وقد توصل الفريقان إلى هذه التفرقة بين الإبصار والإدراك أو بين الرؤية والمعرفة. فالرؤية غير الإدراك. قد تكون هناك رؤية دون إدراك، وقد يحدث إدراك دون رؤية. والإدراك غير العلم. قد يكون هناك إدراك دون علم، وقد يقع علم دون إدراك. العلم ليس مرتبطًا بالإدراك بالحاسة بل بالحياة، فالحياة شرط العلم وليست الحاسة. وقد يكون الإدراك بحاسة وقد لا يكون. فالحدس لا حاسة له، والشعور ليس له حاسة ولا آلة ولا حالًا بآلة.[١٥٠] لا يتولد الإدراك من فعل خارجي فحسب، بل قد يتولد من أفعال الشعور الداخلية، مثل رؤية ترابط المعاني واستنباط معانٍ جديدة.[١٥١] لا يتم الإدراك إلا بشعاع من المرئي إلى العين يقابله شعاع آخر من العين إلى المرئي وهو الانتباه والوعي أو الاهتمام أو القصد. الأوَّل انطباع حسي خالص والثاني إدراك ورؤية.[١٥٢] فالوجود ليس هو شرط الرؤية الوحيد، بل وجود الرائي الذي ترجع له اختلافات الرؤية.[١٥٣] وتعليق الرؤية بآلة تأكيد على نفي رؤية العين، ولكنه ليس نفيًا لرؤية الماهيات، ليس فقط إحاطة بها، بل إدراكًا لها. فالماهيات ليست امتدادًا حتى يمكن الإحاطة بها، بل تقوم بتوجيه الشعور إلى منطقة حقيقية وإلى لب الأشياء. الخطأ هو وضع المعاني على مستوى الأشياء وتحويل الماهيات إلى وقائع، وفقد الشعور لموضوعه وتحويله من شعور مليء إلى شعور

لا يُرى ولا يرى نفسه ولا غيره. فهو وإن كان لا يرى ذاته إلا أن لديه شعورًا بذاته، ومع ذلك فإن رؤيته للغير ممكنة لأن الذات ترى الموضوع (الإرشاد، ص١٧٦).

[١٤٩] ويدل على ذلك أن العشرة فصول الأولى من باب الرؤية في «المغني» في نظرية المعرفة وليست في الإلهيات (المغني، ج٤، رؤية الباري، ص٣١–٨٨).

[١٥٠] المغني، ج٤، ص٣٦–٣٨.

[١٥١] المغني، ج٤، ص٥٠–٥٨.

[١٥٢] يركز القاضي عبد الجبار على الشعاع الأوَّل فقط، ج٤، ص٥٩–٦٣.

[١٥٣] المغني، ج٤، ص٨٠–٨٥، ص٩٩–١٣٨.

خاوٍ. الخطأ هو قلب الماهيات والقضاء على كل صفات الماهية من شمول وعموم ومعيارية. لا تعني الرؤية تقليب الحدقة طبقًا لبُعد العين عن الموضوع، بل تعني إعمال الشعور أو النظر في مضمونه، أي محاولة الإيضاح والاستبصار. فالرؤية ليست معطاة سلفًا، بل هي عملية توضيح.[١٥٤] ولا ينفي خداع الحواس المعرفة الحسية، فالشعور قادر على تجاوز هذا الخداع، ويمكن تفسيره عمليًّا بتحليل عمل الحواس وشروطها وموانعها.[١٥٥] فالحس ذاته مشروط بعوامل لا حسية مثل وعي الشعور ويقظته وانتباهه واهتمامه تأكيدًا للفَرق بين الانطباع الحسي والإدراك الحسي. فقد يحدث الانطباع دون الإدراك، وقد يحدث الإدراك دون الانطباع عن طريق الحدس العقلي.[١٥٦] إن الحس والمشاهدة قادران على إعطاء تجارب حية تكشف عن المعنى والقانون والماهية. وتتم الرؤية في الزمان الشعوري وليس في الزمان المكاني، وليس بالضرورة في الآن دون استرجاع الماضي أو استباق المستقبل، وما دامت الرؤية ممكنة بعد أن توفرت شروطها في الرائي لعدم استمرارها.[١٥٧] الرؤية إذن اقرب إلى رؤية العلم، أي رؤية الشيء في الشعور بعد العلم به دون ما حس أو شعاع أو عين أو موضوع، رؤية يشعر بها الإنسان في قلبه كحالة شعورية لموضوع شعوري، هي رؤية الكشف العلمي، رؤية الموضوع في الشعور أو حدس الماهيات.

موضوع الرؤية إذن مرتبط بنظرية العلم ووسائل المعرفة: هل تتم معرفة الشيء بآثاره أم بذاته أم برؤيته رؤية العين؟ وهو ما يماثل درجات المعرفة عند الصوفية، المعرفة الحسية والمعرفة العقلية والمعرفة القلبية، علم اليقين، وحق اليقين، وعين اليقين، وهي المعرفة التي استمد منها الفلاسفة أيضًا أنواع المعارف العقلية.[١٥٨] ومما لا شك فيه أن

---

[١٥٤] الشرح، ص٢٣٨–٢٤٨.

[١٥٥] يقول المعتزلة أحيانًا أن الله نور يصعب التحديق إليه، والنور هنا ليس بالمعنى الحسي ولكن بالمعنى المجازي (الإبانة، ص١٥-١٦). ورأي المعتزلة والفلاسفة أقرب إلى العلم من حيث التركيز على اتساع الحدقة أو قفلها. فرؤية الشمس تبقى بعد غمض العين، ورؤية الأبيض بعد الأخضر يكون مشوبًا بالأخضر، ورؤية الضوء القوي يبهر الحدقة (المواقف، ص٢٩٩–٣٠٠).

[١٥٦] المغني، ج٤، ص٧–٧٩.

[١٥٧] «في إبطال القول بأنَّا نرى القديم الآن» (المغني، ج٤، ص٩٩–١٠١).

[١٥٨] يحدد الرازي هذه المراتب على أنها محل النزاع قائلًا إن الإدراكات ثلاثة أنواع: (أ) أضعفها معرفة الشيء لا بحسب ذاته بل بآثاره. (ب) أوسطها معرفة الشيء بحسب ذاته المخصوصة. (ج) أكملها معرفة الشيء برؤيته (المعالم، ص٥٩–٦١).

المعرفة من النوع الأوَّل يتفق عليها الناس جميعًا. أمَّا المعرفة من النوع الثاني فعليها خلاف، وهو العلم بذات الله، والعلم بذات الله مستحيل، والعلم بآثاره هو الممكن. أمَّا النوع الثالث، رؤية الله، فهو مستحيل أيضًا لأن الله ليس موضوعًا للرؤية كما أنه ليس موضوعًا للعلم. إنما العلم موضوعه كلام الله، أي الوحي كقصد نحو العالم وكنظام له، فإذا كان النوع الثاني مستحيلًا فالأول والثالث ممكن. العلم بذات الله مستحيل، ومعرفة آثاره الطبيعية ونظمه الاجتماعية والسياسية ممكنة. ليس في إثبات الرؤية كموضوع أي مدح أو تعظيم أو ثناء عليه، بل يعني مجرد الكشف عن الذات الخالص وأخص ما يميزه وهو التعالي، وأنه من عالم المعاني وليس من عالم الأشياء. المدح ليس للذات أو لأفعالها، بل هو تمثل قيمة التعالي في الشعور.[١٥٩] وتحليل الرؤية تحليلًا علميًّا يمنع من خلق الأوهام وبناء الأساطير، وهو كله مخالف للواقع، ولا يوجد حل وسط بين الواقع والوهم. فإمَّا أن يرى الإنسان أو لا يرى، وليس هناك شيء لا يراه الإنسان أو أن يرى الإنسان لا شيء. ذلك هو كمال العقل، أمَّا العلم فإنه يجوز فيه الخفي والجلي وتلك مهمة الإيضاح. يزداد يقين الإدراك بالجماعة، أي بالإدراك الجماعي والاتفاق في الرؤية، وذلك هو أحد مقاييس موضوعيتها. وكل حكم على الغائب فإنه يقوم بالضرورة على قياس الغائب على الشاهد والتعميم بالقياس وهو أساس الفكر الديني.[١٦٠] ولما كانت اللغة أساسًا هي المعنى، فإذا تعارضت مع المعنى فالأولوية للمعنى. ولكن نظرًا لا تُعارض اللغة المعنى، وأن التحليل اللغوي لا يعارض التحليل العقلي. فإذا أعطت اللغة معنيين وأعطى العقل معنًى واحدًا، فإنه يؤخذ من معنى اللغة المعنى المتفق مع ما أعطاه العقل. وإذا استحال اتفاق اللغة مع المعنى أصبحت اللغة مجازًا. والمجاز ليس خروجًا على اللغة، بل هو من طبيعتها. المجاز حلقة الاتصال بين اللغة والعقل. إن وسيلة التعرف على الله العقل والوجدان وليس العين والمشاهدة؛ لأن الله لا يُرى إلا بوسائل المعرفة على ما هو معروف في نظرية العلم، والمحسوسات أولى مراحل المعرفة بالإضافة إلى الوجدانيات والمعقولات والمتواترات. والله ليس شخصًا أو ذاتًا أو موضوعًا ثابتًا، بل حياة وحركة ونشاط. وإذا قيل إن النظر هو الانتظار، فمعناه توجه الشعور نحو شيء دون تحديد للشيء. كل شعور يتجه نحو شيء. بنية الشعور أنها تؤشر نحو شيء وتنطلق نحو شيء دون أن يكون هذا الشيء واقعة

[١٥٩] الشرح، ص٢٣٨–٢٣٩.

[١٦٠] المغني، ج٤، ص٥٣.

حسية في العالم الخارجي. ولا فَرق بين المجسمة وأهل السنة وأصحاب الحديث ما دام المعبود مشابهًا للجسم، فإنه يكون مثله مرئيًّا بالإبصار بناءً على الخبر وإن لم يكن بناءً على تحليل الواقع أو اعتمادًا على سلطة العقل أو على دوافع نفسية حددتها الظروف الاجتماعية للجماعة كما هو الحال في التجسيم. فلولا الخبر لما قيل بالتشبيه؛ لأن التشبيه تفسير خاطئ للخبر وعدم دراية بطبيعة اللغة وبوظيفة الصورة الفنية وبتعدد وسائل التعبير. لا يُثبِت الخبر شيئًا، بل يعطي صورة فنية للإيحاء للجماهير بمعانٍ نفسية ويوجهها نحو مقاصد واتجاهات في العالم. المقصود هو الأثر النفسي وليس إثبات الشيء المادي. التشبيه خطأ لغوي في الحقيقة والمجاز يصبح فيه المجاز حقيقة، وتتحول فيه الصورة الفنية إلى شيء مادي. لذلك يحيل البعض الإشكال كله إلى النصوص لحل التعارض بين الحجج النقلية وإلا فلا حيلة إلا التأويل.[١٦١]

الرؤية مطلب إنساني خالص يعبر عنه السؤال عنها وطلبها، ولكن لا يعني ذلك أنها ممكنة. وبهذا المعنى كل ما يطلبه الإنسان يكون موجودًا كمطلب وحاجة. ويظل الفرق قائمًا بين عالم التمني وعالم الواقع، وعالم التمني أوسع نطاقًا من عالم الموضوعات. ليس كل ما يطلبه الشعور يكون له وجود في الخارج وهو ما قاله القدماء من الفصل بين الوجود في الأذهان والوجود في الأعيان. إثبات الرؤية الموضوعية وقوع في النظرة الحسية الخالصة وبحث عن النعم والملذات، لا فَرق في ذلك بين حسية ومعنوية. وهو نسيان للمجاز. الله حقيقة والرؤية معرفتها ومشاهداتها عن طريق التجربة. فالمعرفة الحسية يقين مثل المعرفة العقلية. موضوع الرؤية موضوع وجداني خالص شريف، يكشف عن شرف الموضوع أكثر من الموضوع بالفعل. ولما كان أشرف موضوع لا يُرى إلا من أشرف ذات، فالله يرى نفسه ولا يراه غيره مما يدل على أن الموضوع كله إجلال وتعظيم وتمرين نفسي على مقتضى التأليه، تشريف وتعظيم وإحسان وتحقيق وعد ومكافأة.[١٦٢]

وقياسًا على الرؤية، لماذا لا يكون الله موضوعًا للذوق أو الشم أو اللمس أو السمع؟ أليس صوت الله أقرب إلى صوت الضمير؟ ألم يأتِ الوحي، وهو كلام الله عن طريق السمع؟

---

[١٦١] الإبانة، ص١٢–١٩؛ الإرشاد، ص١٧٦؛ النسفية، ص٩١–٩٤.

[١٦٢] يبرز الباقلاني وضعه لموضوع الرؤية في آخر كتابه بأنها أعلى الأشياء وأجلها، وبها يختم للمؤمنين المصدقين لها حتى يستحقوا كل نعيم في جنبها (الإنصاف، ص١٧٦). «لأنها أعلى العطايا وأسنى الكرامة وليس فوقها مزيد بل هي الزيادة» (الإنصاف، ص١٤٤). ويصف الآمدي من يقول بذلك بأنه من أهل الضلال (الغاية، ص١٥٩؛ الإنصاف، ص٤٧–٤٨).

هل تعشق العين قبل الأذن أم تعشق الأذن قبل العين؟ أليست الموسيقى أكثر الفنون قدرةً على التعبير من الرسم والتصوير والنحت والعمارة؟ أليست الفنون الصوتية أقرب إلى القلب من الفنون التشكيلية؟ وقد تعرضت نظرية الوجود في مبحث الأعراض عن تفاضل البصر والسمع. لماذا يكون الله موضوع الرؤية وحدها؟ لماذا لا يكون موضوع اللمس أو الذوق أو الشم أو السمع؟ مما لا شك فيه أن الله موضوع للسمع من خلال الوحي عن طريق الكلام؟ ولكن ماذا عن اللمس والذوق والشم؟ ومن يجيز أن يكون الله موضوعًا للرؤية لا بد أن يجيز أيضًا أن يكون موضوعًا للحواس الأخرى أو أن يصوغ نظرية لتفرد البصر على غيره من الحواس لرؤية الله، وأن يكون الله موضوعًا للرؤية وحدها. صحيح أن البصر في سباق مع السمع من حيث دقة الإدراك وعمقه، ومع ذلك فاللمس والذوق والشم من لذات الجنان، لمس الحرير، وذوق العسل، وشم الروح والريحان. فلماذا تخصيص الرؤية دون الذوق والشم واللمس والسمع؟

إذا كان بعض المجسمة يتصور المعبود جسمًا دون أن يصفه باللون أو الطعم أو الرائحة أو المجسة، فإن البعض يضع الجسم في اتجاه الشعور فيصبح ذا لون وطعم ورائحة ومجسة، وكل ذلك بالتساوي. فاللون هي الرائحة وهما المجسة، والثلاثة هو الطعم، والأربعة هو نفسه. لا يوجد تغاير أو اختلاف أو تنوع بين الصفات والذات.[١٦٣] وقد يؤثر البعض جعل المعبود ذا لون فحسب دون الطعم أو الرائحة أو المجسة أو الطول والعرض والعمق، وإن كان في مكان دون مكان ومتحركًا من وقت الخلق. فالصفات المفضلة ما اللون والحركة، وهما الصفتان المطلوبتان في الرسم. ويكون المعبود هنا مدركًا بالعين وحدها لا بالأذن أو باللسان أو باليد أو بالأنف. ويكون الفنان هنا تشكيليًّا يؤثر

[١٦٣] عند هشام بن الحكم أن الله ذو لون وطعم ورائحة ومجسة، لونه هو طعمه، وطعمه هي رائحته، ورائحته هي مجسته، وهو نفسه لون (مقالات، ج١، ص١٠٢، ص٢٥٧؛ الفِرَق، ص٦٥، ص٢٢٧). وهو قول يقارب على مستوى التجسيم ما يقوله الفلاسفة، عقل وعاقل ومعقول، وما تقوله المعتزلة في نفي الصفات الزائدة على الذات. كما يرى هشام بن سالم الجواليقي أن معبوده هو نفسه لون، ذو حواس خمس كحواس الإنسان (مقالات، ج١، ص٢٥٧؛ الفِرَق، ص٦٩). كما يصح عند ابن أبي بشر إدراكه من غير هذه الحاسة (البصر)، وجاز أن يُسمع ويُشم ويُذاق ويُلْمَس لأنها معانٍ (المحيط، ص٢٠٩؛ الغاية، ص١٦٨–١٧٠؛ الإرشاد، ص١٦٨–١٧٣؛ الاقتصاد، ص٣٦–٣٩). والذي ألزمهم هو أنه تعالى لو جاز أن يرى لجاز أن يلمس ويشم خاصةً على مذهبهم أن رؤية الله من أعظم الثواب، فيجب أن يكون القديم مشتهى معشوقًا، تعالى عن ذلك (الشرح، ص٢٧٦-٢٧٧).

الفنون المرئية على الفنون السمعية. وقد يطغى اللون على سائر المحسوسات ويكون المعبود ذات لون فقط. فالبصر أكبر من اللمس والذوق والشم. والتوحيد بين الكيفيات المحسوسة يدل على وحدة الروح أكثر مما يدل على اختلاف الأجسام وتعددها.[١٦٤]

ويقع نفي الإدراكات الأربعة الأخرى على مثبتي الرؤية أكثر مما يقع على نفاتها. فنفاة الرؤية بالضرورة ينفون باقي الإدراكات بطريق الأولى. أمَّا مثبتو الرؤية فإنهم في حاجة إلى تبرير إثبات الرؤية ونفي باقي الإدراكات؛ لأن القياس يعمم عليهم.

وينفي أهل السنة الكيفيات المحسوسة كأوصاف للذات بالرغم من إثبات الصفات، وذلك لاعتبار هذه الصفات أقل كمالًا من صفات العلم والقدرة والحياة. فهي توابع للمزاج والتركيب. أمَّا اللذة والألم فهما حسيان. واللذة العقلية نفاها المِلِّيُّون وأثبتها الفلاسفة، فالله كمال في ذاته متجرد عن اللذة. فما دام الله كمالًا في ذاته، واللذة إدراك الملائم، التذ الله ضرورة. ولما كانت كلها كمالات فلذته كمال. أمَّا السمع فإن موسى سمع كلام الله وليس ذات الله. أمَّا اللمس والشم فلم يقل بهما إلا المُجسمة. وتدل الإدراكات الخمسة على أن تصور الله ناتج عن وضع الإنسان وحياته وحواسه ثم إسقاط ذلك كله على الله، كل يتصور الله على شاكلته ومثاله. يتصوره المتكلم عالمًا قادرًا؛ لأن الدولة تعرف كل شيء وتسيطر على كل شيء، ويتصوره الفيلسوف يلتذ عقلًا؛ لأنه حكيم عاقل.[١٦٥]

لا يعني نفي الرؤية الموضوعية لله كموضوع أي تعطيل أو جحود على ما تقول الأشاعرة، بل يعني التنزيه وإعطاء الله حقه في تحقيق مقصده في العودة إلى العالم والاتجاه من الله إلى العالم، ومن شخص الله إلى البناء الاجتماعي. الرؤية مطلب إنساني نتيجة الاغتراب في العالم والإشاحة بالوجه عنه، وقلب القصد. الرؤية سؤال ومطلب إنساني

---

[١٦٤] ذكر بعض المجسمة أنه كان يثبت الباري ملونًا ويأبى أن يكون ذا طعم ورائحة ومجسة (مقالات، ج١، ص٢٥٧).

[١٦٥] هذا افتراض يرد عليه الأشعري بقوله: «وأمَّا السمع فلم يختلف أصحابنا فيه، وجوَّزوه جميعًا، وقالوا إنه جائز أن يسمعنا الباري نفسه متكلمًا» (اللمع، ص٦٢–٦٣، ص٦٧–٦٨، البحر، ص٢٧–٢٩). وقد نفى الأشعري أن يُذاق أو يُلمَس أو يُشم أو أن يكون جسمًا (الإبانة، ص١٢–١٣). يميل الأشاعرة وأهل السنة إلى وصف الله بالألوان والطعوم والروائح (الأصول، ص٧٨–٧٩؛ المسائل، ص٣٦٠؛ المحصل، ص١١٥–١١٦؛ النسفية، ص٦٤؛ التفتازاني، ص٦٤؛ المواقف، ص٢٧٧–٢٧٨؛ المغني، ج٤، ص١٣٤–١٣٨؛ الإرشاد، ص١٧٣–١٧٤؛ الحصون، ص٨٧؛ المحيط، ص٢٠٩). انظر أيضًا الفصل الرابع: نظرية الوجود، ثالثًا: الأعراض، (٣) الكيف.

ممكن، ولكنه يعبر عن وضع غير طبيعي أو غير شرعي، عندما يسقط العالم من الحساب، ويضيع العقل، ويغيب المنطق، ويخرج الإنسان خارج العالم فيظهر السؤال. هناك فرق بين الخيال والواقع، فالخيال أوسع نطاقًا من عالم الأشياء، وليس كل ما يطلبه الوهم يكون له وجود في الخارج، وليس كل ما في العالم الداخلي له مقابل في العالم الخارجي. إذا تمت الرؤية فإن الجبال تُدَك، وتُطبق السموات على الأرض، أي تدمير العالم وانتهاء الكون، وخرق قوانين الطبيعة، وبالتالي يعيش الإنسان في عالم مستحيل لأنه أصبح له موقف غير شرعي. تعليق الرؤية على استقرار الجبل لا يثبت الرؤية لأن تحقيق الرؤية يستلزم تدمير الجبال وبالتالي تعليق الجواز على شرط مستحيل يكون أقرب إلى الاستحالة والامتناع.[١٦٦] الرؤية اغتراب عن العالم وخروج بالوعي إلى خارج العالم، خارج الزمان، وخارج التاريخ تحت أثر الأشعرية والصوفية. إن الله ليس هدفًا، بل الهدف هو العالم والإنسان، وبالتالي تكون رؤية الله تحويل الإنسان عن موقفه الطبيعي واغتراب له، وتحويل للوحي عن مقصده الشرعي. في الرؤية يتحول الوحي إلى شخص، وتتحول عواطف التأليه إلى تشخيص، والتشخيص داء العصر، وتصور كل شيء على أنه مادي محسوس بطريقة غيبية لا علمية. رؤية الغير ممكنة أمَّا رؤية الذات فمستحيلة. ليس المقصود بالرؤية رؤية شخص واحد إله مشخص أو نبي، بل الرؤية ذاتها كحقيقة مستقلة، كأحد جوانب نظرية العلم. الله ليس موضوعًا بل ذات، وليس مشخصًا بل مقصد، وليس جسمًا بل معنى. هناك إذن ضرورة للانتقال من رؤية الله إلى رؤية العالم، فالله ليس موضوعًا للرؤية، بل موضوع للتحقيق، وليس من ناحية المعرفة بل من ناحية الوجود، وليس من جانب النظر بل من جانب العمل. هناك ضرورة للانتقال من رؤية الذات إلى رؤية الموضوع، فالله ذات تتحقق في العالم. رؤيته تحيله إلى موضوع وبالتالي يكون أقل قيمة من الذات الإنسانية. الله وعي خالص مثل وعي الإنسان الخالص، ولا غرابة في ثورة الإنسان وغضبه إذا ما تحول إلى موضوع عن طريق نظرة الآخر إليه أو عن طريق تحويله إلى موضوع طبيعي من العلوم الإنسانية. وهناك ضرورة العودة إلى العالم والقضاء على الاغتراب، فالرؤية للعالم، لمشاكله وقضاياه، للبشر ولأوضاعهم. لا تتم الرؤية إلا للجسم والمادة والموضوع والشيء. الرؤية خارج العالم تعمية وتغطية وتستر وتسكين وتخدير وإيهام. الرؤية ليست نعيمًا ولا لذةً، بل ألم وحسرة وغضب مما يحدث الفعل من مأسٍ للبشر، من فقر وجهل ومرض وتخلف

[١٦٦] الكفاية، ص٦٨–٦٩؛ الدواني، ج٢، ص١٦٦–١٨١.

وضياع وتشرذم وقهر وتعذيب. هي الرؤية التي تبعث في النفس الغثيان من العجز عن المقاومة للعدو الخارجي. ومن النفاق والمداهنة للحكام، ومن اللهث وراء لقمة العيش بأبخس الأثمان.

ما دام وجود الشيء هو الحاجة إليه، والشيء الذي لا حاجة إليه لا يكون موجودًا، فإن رؤية الله موضوع من هذا النوع، لا يحتاج إليه العصر في هذه الصورة المغتربة المقلوبة. يحتاج العصر إلى رؤية العالم وإلى معرفة المعاني وإدراك الماهيات. إن وجود الشيء هو قصده، وقصده شرعيته. وبالتالي لا وجود للرؤية كقصد وكوجود شرعي. لقد حاولت الحركات الإصلاحية من قبل إلغاء الموضوع والعودة إلى بساطة الموضوع.[١٦٧] فما أهميته حاليًّا؟ هل هي مشكلة؟ هل أنكرت إسرائيل رؤية الله ونحاربها نحن لإثبات الرؤية أم احتلت الأرض وتركناها تحتل ما تشاء في عصر الهيمنة الإسرائيلية؟ ومهما قال المتكلمون وفصلوا وصاغوا وبرهنوا فإنها كلها مسالك مردود عليها باعترافهم أنفسهم ولم يزيدوا على الواقع شيئًا إلا تأكيدًا للاغتراب واستمرارًا فيه.[١٦٨] وقد بلغ القدماء حد تكفير مثبت الرؤية وتكفير نافيها وتكفير من شك في إثبات الرؤية أو نفيها أو في نفيها إلى ما لا نهاية، وكأن رؤية الله معركة وطنية تتحرر بها أراضي المسلمين من الاحتلال، وبها تقام مجتمعات حرة دون قهر، تعمها العدالة والمساواة دون استغلال وتفاوت طبقي، وبها تتوحد الكلمة بدل التشرذم والتفتت والتجزئة.[١٦٩]

يعني هذا الوصف الخامس «الوعي الخالص» الشعور الخالص الذي لا تخالطه شائبة المادة، فالوعي ليس في محل، والفكر ليس في الدماغ، والإحساس ليس من الحواس. لا يوجد الوعي الخالص في محل لأنه غير متحيز، وهذا ما عبر عنه القدماء بالاستغناء وعدم الافتقار والاحتياج. لا يرى، وليس موضوعًا للرؤية، بل راءٍ ومدرك وعالم، شرط القيام بالنفس هو بقاء الذاتية دون أن تتحول إلى موضوع من خلال الرؤية.

---

[١٦٧] يقول محمد عبده: «ولكن مني الإسلام بقوم يحبون الخلاف، والله فوق ما يظنون» (الرسالة، ص٢٠٣-٢٠٤).

[١٦٨] يقول الآمدي: «وقد سلك المتكلمون في ذلك من أهل الحق مسالك لا تقوى» (الغاية، ص١٥٩).

[١٦٩] عند المردار أنه من جوز الرؤية بالأبصار بلا كيف فهو كافر، والشاك في كفره كافر، إلى ما لا نهاية. وكفَّر باقي المعتزلة من أجاز الرؤية بالمقابلة والاتصال. والذين أثبتوا الرؤية كفَّروا المردار وكفَّروا الشاك في كفره! (الفِرَق، ص١٦٦؛ الملل، ص١٠٤؛ الإنصاف، ص٤٢؛ الانتصار، ص٦٧-٦٨).

ثامنًا: الوحدانية

(١) سادس وصف للذات

الوحدانية هو الوصف السادس والأخير للذات، والتي من خلالها يظهر علم أصول الدِّين باعتباره علمًا لتاريخ الأديان. وفي المؤلفات الأولى السابقة على العد الإحصائي لأوصاف الذات يظهر وصف الوحدانية على أنه أول وصف وأهمه. كما تظهر الوحدانية مع نفي التشبيه على أنها من أوائل العقائد التي تختلف عليها الفِرَق.[١] وتعود الوحدانية للظهور بعد القِدَم ومرة أخرى بعد نفي التشبيه.[٢] وقد يُشار إلى آية ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾ إلى وصف الوجود وليس إلى الوحدانية على أنها أول وصف للذات. وتظهر الوحدانية حينئذٍ على أنها ثاني وصف بعد الوجود.[٣] ثم تثبت الوحدانية من جديد ويتم التدليل بها لإثبات القِدَم وتجويز الوجود وإثبات الوحدانية وتجويز الشيئية وتجويز النفس ونفي الشبه (النور) إثبات اليد والأصبع والقِدَم والساق وعدم تجويز المجيء والذهاب.[٤] وتظهر الوحدانية في المقدمات الخطابية للإعلان عن شهادة الوجدان بها.[٥] وتظهر في الخطب والمقدمات على أنها

---

[١] الفقه، ص١٨٤.

[٢] البحر، ص٢.

[٣] البحر، ص٣.

[٤] البحر، ص٤.

[٥] المسائل، ص٣٣١.

الانفعال الأوَّل الذي يليه نفي التشبيه في جميع صوره.[٦] ويظهر الواحد على أنه أول وصف لله بعد دليل الحدوث.[٧] كما تظهر الوحدانية على أنها الصفة الوحيدة للذات الجديرة بالذكر عن غيرها من الأوصاف وباقي الصفات كالقديم والغفور والجواد كأسماء.[٨] وتظهر في باب تعريف الإيمان والإسلام والدين على أنها عقيدة التوحيد.[٩] وتبدو وكأنها ثالث وصف للذات بعد القِدَم والوجود كصفة جائزة.[١٠] وفي بعض المؤلفات المتقدمة الأخرى تظهر صفة الوحدانية تالية لنفي التشبيه.[١١] وبعد دليل الحدوث، وفي ذكر صفات المحدث تظهر صفة الواحد مع الأحد بعد موجود وقديم وقبل باقٍ.[١٢] وفي الإقرار بالتوحيد يظهر الإقرار بالواحد الفرد بعد الموجود.[١٣] وكثيرًا ما يظهر وصف الواحد في عبارات إنشائية وفي صياغات عقلية متعددة دون عد أو وصف.[١٤] ويظهر وصف الواحد مستقلًّا بذاته منفردًا في مسألة مستقلة. فهو وإن لم يكن وصفًا عقليًّا مُصاغًا إلا أنه موضوع يحلل، وقد يدخل نفي الشبه والنظير معًا.[١٥]

ولأول مرة يظهر الواحد في باب مستقل كأول وصف للذات وسابقًا على صفاتها.[١٦] ويذكر معه الصفات العشر مما يدل على أهميته. كما يظهر كوصف ثالث في باب مستقل بذاته بعد إثبات واجب الوجود وإثبات التنزيهات الخمسة، ونفي المشاركة والجسمية والاتحاد والحلول وقيام الذات بالحوادث ونفي الأعراض المحسوسة.[١٧] وتظهر الوحدانية بعد القيام بالذات والوجود والشيء والغنى. وتظهر أيضًا بعد مخالفته للخلق ووصفه

---

[٦] الإبانة، ص٤.

[٧] النسفية، ص٥٥.

[٨] الدر، ص١٥٢–١٥٣.

[٩] البحر، ص٣–٤.

[١٠] البحر، ص١٧–١٨.

[١١] اللمع، ص٢٠–٢١.

[١٢] الإنصاف، ص١٨.

[١٣] الإنصاف، ص٢٣.

[١٤] الإنصاف، ص٢٩.

[١٥] الإنصاف، ص٣٣–٣٤.

[١٦] التمهيد، ص٤٦؛ النهاية، ص٩٠–١٠٢؛ الغاية، ص١٢١–١٥٢.

[١٧] الطوالع، ص٢٦٣؛ المواقف، ص٢٧٨–٢٧٩.

بالعظيم والجميل لذاته بأنه وتر لذاته مما يدل على أن الوصف تعبير عن تعظيم وتبجيل وإجلال وتقدير.[18] ويظهر الواحد عرضًا في معرض الحياة ودون التأكيد على أهميته، ليس من حيث المعنى، بل من حيث اللفظ وجواز التسمية.[19]

وتظهر الوحدانية بعد الوجود وصفات المعاني السبع فيما يجب على الله وبعد الرؤية والأفعال فيما يجوز عليه، وكأن الوحدانية مجرد جواز وليست وجوبًا.[20] وقد توضع في أي من الأقسام الثلاثة، فالواحد ما يجب لله يغني نفي الاثنينية، وهذا ما يستحيل على الله، وبالتالي فهي بين الوجوب والاستحالة.[21] وقد تظهر أيضًا آخر وصف للذات قبل صفات المعاني[22] أو كآخر فصل في التوحيد بعد أوصاف الذات وصفات المعاني والرؤية وقبل العدل.[23] وتظهر آخر موضوع في التوحيد بعد صفات الثبوت والصفات المختلف عليها وإثبات الرؤية وقبل العدل.[24] كما تظهر بعد نفي التشبيه وكلاهما بعد صفات المعاني السبع بعد إثبات القِدَم والوجود.[25] وقبل الصفات السمعية الثلاث ولأول مرة يتصدر التوحيد «كتاب التوحيد» بعد إدخال نفي التشبيه في آخر دليل الحدوث.[26]

وفي أول إحصاء لأوصاف الذات في عشر يظهر واحد على أنه الوصف العاشر والأخير بعد الوجود والقِدَم والبقاء ونفي الجسمية ونفي الجوهر ونفي العرض ونفي الجهة والتنزيه عن الاستقرار وإثبات الرؤية.[27] وتظهر الوحدانية كآخر وصف للذات بعد الوجود والقِدَم ونفي الحاجة ونفي الجسم ونفي العرض ونفي الرؤية على أنه نفي الثاني ويدخل فيه الكلام على النصارى.[28] وبعد استقرار البناء النظري في أحكام العقل الثلاثة وما يجب

[18] الأصول، ص٨٨.

[19] الفصل، ج٢، ص١٤٤.

[20] النظامية، ص٢٩.

[21] النظامية، ص٢٩.

[22] الإرشاد، ص٥٢–٦٠.

[23] المسائل، ص٣٧٣.

[24] المحصل، ص١٤٠؛ المعالم، ص٦٨–٧١.

[25] العضدية، ج٢، ص١٢٢.

[26] الشامل، ص٣٤٥–٤٠١.

[27] الاقتصاد، ص٤٠–٤٤؛ المغني، ج٤، ص٢٤١–٣٤٦.

[28] الشرح، ص٢٧٧–٢٩٨؛ المحيط، ص٢٢٤–٢٢٧.

لله من عشرين صفة تظهر الوحدانية على أنها سادس صفة، وما يستحيل عشرون صفة تظهر على أنه من المستحيل ألا يكون واحدًا أو بأن يكون مركَّبًا في ذاته أو يكون له مماثل في ذاته أو في صفاته أو يكون معه في الوجود مؤثر في فعل من الأفعال. كما يذكر البرهان على الوحدانية. وهو ما يُسَمَّى في العقائد المتأخرة واحد في ذاته وصفاته وأفعاله.[٢٩] وتظهر أيضًا على أنها سادس صفة في تفسير «لا إله إلا الله» بالاستغناء عن كل ما سواه.[٣٠] ولأول مرة بعد ذكر وصف الواحد ترفض جميع صور التثنية. ويذكر نقض المجوس في تفسير «ولم يكن له كفوًا أحد» مع إثبات الوجود والوحدانية ونفي الشبه ونقض اليهود والنصارى.[٣١]

وقد يرد على المذاهب المعارضة في معرض رفض العقائد دون إثبات وصف مقابل وهو الوحدانية.[٣٢] وقد ترفض الثنوية في معرض رفض قِدَم العالم مع الدهرية وليس في معرض إثبات الوحدانية.[٣٣] وقد ترفض الثنوية أيضًا في العدل في نفي مسئولية الظلام عن الشر ونسبته إمَّا إلى الله أو إلى حرية الإنسان. وبعد الوحدانية كآخر فصل في التوحيد قبل العدل تنتهي الوحدانية بتحليل أنواع الشرك، عبادة الأوثان والأصنام وعبادة الملائكة وعبادة الكواكب.[٣٤] وفي بعض المؤلفات الموسوعية المتأخرة يظهر وصف الواحد على أنه الأهم للذات بعد ذكر الصفات المعنوية السبع.[٣٥] وفي بعض الحركات الإصلاحية التي اقتصرت على إثبات القِدَم والبقاء كأحكام الواجب تظهر الوحدة بعد صفات المعاني وبعد الاختيار.[٣٦] وفي إصلاح العقائد وإعادة بنائها يظهر أخيرًا التوحيد العلمي ونفي الشرك.[٣٧] كل ذلك يدل على أنه بالرغم من أن صفة الواحد واضحة في أصل الوحي، سواء كتصور أو كوضع عملي، إلا أنه أخذ وقتًا طويلًا حتى استقر في علم العقائد كوصف سادس للذات.

---

[٢٩] العقيدة، ص٢-٣.

[٣٠] السنوسية، ص٢–٦؛ الكفاية، ص٣٩–٤٤؛ العقيدة، ص٧؛ الباجوري، ص٤.

[٣١] التمهيد، ص٦١–٧٨؛ البحر، ص٣.

[٣٢] الانتصار، ص٣٠–٣٢.

[٣٣] الأصول، ص٥٢–٥٩.

[٣٤] المعالم، ص٧١-٧٢.

[٣٥] الدر، ص١٥٢-١٥٣.

[٣٦] الرسالة، ص٤١–٤٣. الجوهرة، العقيدة، الخريدة، الجامع، الوسيلة، الحصون، التحقيق، القطر.

[٣٧] هذا هو وضع كتاب «التوحيد» لمحمد بن عبد الوهاب.

(٢) نقد الثنوية

بالرغم من أن الوحدانية، أي أنه واحد، تبدو وصفًا ثبوتيًّا إلا أنها في الحقيقة وصف سلبي مثل باقي الصفات: المخالفة للحوادث، وليس في محل، ومثل الوجود الذي يعني أنه ليس عدمًا، والقِدَم الذي يعني أنه ليس حادثًا، والبقاء الذي يعني أنه ليس فانيًا. فالواحد يعني أنه لا ثاني له في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله. ويستحيل أن يكون مركَّبًا في ذاته أو له مماثل في ذاته أو صفاته أو يكون معه في الوجود مؤثر في الأفعال. وبالتالي ترتبط الوحدانية بالعدل فيما لا يتعلق بالتأثير وهو الشرك العملي.[٣٨]

ووصف الوحدانية موجه إلى الثنوية وإلى التثليث وإلى تعدد الآلهة، وكلها مظاهر للشرك. وهو موجه أساسًا ضد الثنوية دون التثليث أو تعدد الآلهة لما دخلت عقائد النصارى في المخالفة في الحوادث ونفي الشبه. أمَّا تعدد الآلهة فلم يكن عند القدماء في الحضارات القديمة المعروفة في الوعي الحضاري التاريخي إلا عبادة الأصنام والأوثان والشرك بوجه عام. كما أن التثليث وتعدد الآلهة يردان إلى الثنوية، وهي أولى مظاهر التعدد. كان ممثل الوثنية في الديانات القديمة الثنوية والمجوسية، ولكن الخطر الأعظم كان من الثنوية، فالمجوسية نوع من الثنوية. لذلك كان النقد كله موجهًا إلى الثنوية على أنها عقيدة مضادة للوحدانية.

ويغلب على هذا الوصف السادس: الوحدانية، تاريخ الفِرَق والديانات التي تقوم على الثنوية مما جعل علم أصول الدِّين يبدو وكأنه علم تاريخ أديان أو علم مقارن للديانات.[٣٩] وتجمع فرق الثنوية كلها بنية واحدة تقوم على القول بصانعين قديمين، أحدهما نور والآخر ظلمة، الأوَّل فاعل للخير والمنافع والثاني فاعل للشرور والمضار، وأن الأجسام ممتزجة من النور والظلمة. النور والظلمة متنافران صعودًا وهبوطًا ثم يتم مزج العالم منهما، وكل واحد منهما مشتمل على أربعة طبائع: الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، والأولان منهما

[٣٨] السنوسية ص٢، ص٤. وهي من الأضداد باسم التعدد بمعنى التركيب في الذات أو الصفات أو وجود نظير في الذات أو الصفات أو الأفعال، وهذه هي الوحدانية (الكفاية، ص٥٩–٦١؛ الباجوري، ص٤–٥؛ المسائل، ص٣٣١؛ العضدية، ج٢، ص١٢٢، ص١٣٩؛ الدواني، ج٢، ص١٣٩).

[٣٩] يعرض القدماء لثماني فرق تجمعها الثنوية، وهي: الباطنية، المرقونية، الإشعانية، الديصانية، المنانية، المجوسية، الخابطية، المفوضية.

مدبران، والامتزاج والخلط غير واعٍ كأن المبدأين مجرد قوتين عمياوين.[٤٠] وفي حقيقة الأمر أن هذه الديانة التي تقوم على ثنائية مادية متعارضة الطرفين إنما هي صورة فنية تعبر عن ظروف سياسية واجتماعية، الصراع بين الحق والباطل، بين الخير والشر، بين العدل والظلم، وتظهر عند الجماعات المضطهدة، وتنتشر بينها. هذه كلها صورة وجدانية صرفة تعبر عما يكمن في وعي الأفراد والجماعات من معارك مكبوتة وآلام صارخة. فصورة الأخف والثقل تعبيرات وجدانية ومقامات صوفية. والامتزاج غير الواعي تعبير عن قوى الظلم والقهر اللاعاقلة.[٤١] والتفسير الوحيد الممكن لكل هذه المذاهب والعقائد هو ردها إلى بيئتها الاجتماعية التي منها نشأت وليس مواجهتها بالحجة والبرهان؛ لأنها موقف نفسي وليست موقفًا عقليًّا. فسواء كان الامتزاج لا واعيًا أم واعيًا، أو كان أصلًا ثالثًا أم لم يكن، أو كان الأصلان جسمين قديمين فاعلين بالطبع أو بالاختيار لا يغير من فاعلية الثنوية كدين للمضطهدين وانتشاره بين جماعات الاضطهاد. وما أسهل على المنتصر من الرد عقلًا على المهزوم، وما أسهل أن تحاور السلطة معارضيها داخل جدران السجون. إن الحوار الوحيد الممكن في هذه الحالة هو تغيير وضع الاضطهاد ورفع الظلم عن الجماعات المضطهدة، وبالتالي تختفي الثنوية عمليًّا دون الرد عليها نظريًّا. وما أسهل من إثبات عدم وجود الشر وأنه مجرد نقص أو درجة كمال أقل للذي لم يعانِ مرارة الاضطهاد وأهوال التعذيب داخل جدران السجون.[٤٢] ومع ذلك يتأثر المنتصر بدين المهزوم احتواءً لدين المعارضة وتصفيةً

---

[٤٠] الفِرَق، ص٣٣٣–٣٣٤، ص٢٥٨؛ الغاية، ص٢٠٦. الشامل، ص٢٢٧؛ الأصول، ص٥٩، ص٨٦؛ الشرح، ص٢٨٤–٢٨٦. انظر أيضًا دراستنا: The Black Muslem Movement in America, Religious Dialogue & Revolution, p. 213–224.

[٤١] يرفض أهل السنة الامتزاج كأصل ثالث، وتثبت الشر كعدم ذات أو عدم كمال ذات. وترد على الثنوية بحجة عقلية بأن النور والظلمة بالنسبة إلى ذاتهما إمَّا واجبان أو ممكنان أو أحدهما واجب والآخر ممكن. ويمتنع أن يكونا واجبين لأن المشاركة في النوع تجعلهما واحدًا، أو إن كان أحدهما واجبًا والآخر ممكنًا فهو الإله الواحد، وبالتالي لم يبقَ إلا أن كليهما ممكن. وعند ذلك إمَّا أن يستند كل واحد منهما في وجوده إلى الآخر أو إلى أمر خارج عنهما. والأول ممتنع، وغير مُسلَّم صدور الشر عن الخير، والخير عن الشر، فكلاهما متناقض. وإن كان لأمر خارجهما فقد بطل أنه لا مبدأ سواهما (الغاية، ص٢١٢–٢١٤). ويرفض الباقلاني الأصلين القديمين كجسمين وفاعلين بالطبع أو بالاختيار. والله ليس عرضًا ولا جوهرًا ولا يجوز عليه الكمون أو الظهور (التمهيد، ص٦٨–٧٥).

[٤٢] عند أهل السنة عالم الخير المحض هو عالم الملائكة، وعالم الشر المحض هو عالم الشياطين، وعالم الاختلاط والامتزاج هو عالم البشر (النهاية، ص٩٩).

له من فاعليته وإعادة تفسيره لحساب السلطة فيصبح مبدأ الخير هو عالم الملائكة، ومبدأ الشر عالم الشياطين، ومبدأ الاختلاط عالم البشر.[٤٣]

وتبدو أحيانًا الباطنية على أنها اسم للثنوية، وأن الثنوية إحدى فرق الباطنية. فالله خالق النفس، فهو الأوَّل وهي الثاني، كلاهما مدبران للعالم. وقد يُشار إليهما أيضًا بالعقل والنفس يقومان بتدبير الكواكب السبعة والطبائع الأُوَل.[٤٤]

والمرقونية إحدى فرق الثنوية تثبت معدًّلًا بين النور والظلمة. فالنور والظلمة عند الامتزاج يفعلان العالم قصدًا أو طبعًا. لو تفرد النور مزاجه لم يقصد إلا الخير، ولو تفرد الظلام لم يقصد إلا الشر.[٤٥] والحقيقة أن القصد والطبع شيء واحد، فالقصد تعبير عن الطبع والطبع قصد نظرًا للوعي. وقد رد أهل السنة برفض العنصر الثالث مع أنه أقرب إلى الوعي والقصد. ورده إلى النور فيكون نورًا أو إلى الظلمة فيكون ظلمة إنكار للمتوسطات، وبالتالي يكونون أقرب إلى الثنوية منهم إلى التوحيد. ولا يمكن الاتحاد بين النور والظلمة في شيء لتنافرهما. وقد بقي فكر السلطة ثنائيًّا أيضًا لرفض عقائد المعارضة وإبقاءً على الصراع بين الحق والباطل، حق السلطة وباطل المعارضة، ورفضًا لأي محاولة للمصالحة أو للوحدة الوطنية.

والإشغانية إحدى فرق الثنوية ترى أن الظلام موات يقتضي الشر بطبعه، والنور حي يقع منه الخير قصدًا. فالحياة والموت عنصران مثل النور والظلمة أو الخير والشر. ولكن الطبع أقل من القصد، فالحتمية أقل من الحرية. فإذا كان الخير يفعل قصدًا فإن الشر يفعل طبعًا.[٤٦] في حين أنه عند فرق الثنوية كلها النور مطبوع على الخير لا يقدر على خلافه، والظلمة مطبوعة على الشر لا تقدر إلا عليه؛ وذلك لأن الآلام قبيحة لذاتها والملاذ حسنة لذاتها، وأن الفاعل الواحد يستطيع أن يكون لكليهما، فأثبتوا فاعلين. ونظرًا لرد أهل السنة على الثنوية من منظور عقائد أهل السنة، فإنه صعب تفنيد نظرية الحسن والقبح العقليين التي يخاصمها أهل السنة مع أنه يسهل الرد عليها من منظور عقائد المعتزلة. فالحسن والقبح العقليان لا يتطلبان بالضرورة فاعلين. الطبع يثير المشكلة والاختيار يحلها.

---

[٤٣] الفِرَق، ص٢٨٥، ص٢٩٣–٢٩٤؛ النسفية، ص٥٥.

[٤٤] الشامل، ص٢٢٧–٢٢٨، ص٢٤٣–٢٤٤؛ الشرح، ص٢٨٤–٢٨٧.

[٤٥] الشامل، ص٢٢٨.

[٤٦] التمهيد، ص٧٣؛ الشامل، ص٢٤٤؛ الشرح، ص٢٨٤–٢٨٦.

والديصانية اسم آخر للإشغانية ترى أن الظلام موات فعَّال للشر بطبعه دون النور. ويرد أهل السنة بأنه إذا كان النور أشرف من الظلمة، إذ إنه حياة وقصد والثاني موات وطبع، فهو الأجدر بوصف الله. ولما ظهر بعد الخير والشر فأصبح المبحث أدخل في التعديل والتجوير، أي في نظرية العدل منه في التوحيد. ويبدو رد أهل السنة وجدانيًّا خالصًا، إذ يكفي إعطاء الله أفضل طرف في القسمة وهو النور، وبالتالي تكون عقائدهم أحد ضحايا عقائد الثنوية.[٤٧]

وتقول المنانية (المانوية) بوجود إلهين خالقين حسيين، خالق للخير والنور والضياء، وخالق للشر والظلمة والبلاء. وكانت أقرب إلى التنزيه وذلك بتنزيه الله عن خلق الظلمة والبلاء والهوام والسباع بناءً على نظرة متطهرة تبرئ الله من فعل الشر. فالنور يصعد إلى أعلى والظلمة تهبط إلى أسفل. ومع أن المزاج القديم لعلته إلا أن النور والظلمة متناهيان من بعض أجزائهما لذرع الأرواح لها. أمَّا بلاد الهمامة فإنها لا تتناهى في الذرع والمساحة ومِنْ ثَمَّ تذرعها الأرواح اللامتناهية. وتفعل الأرواح الصدق والكذب والذنب والاعتذار والإساءة، جنسين مختلفين، خيرًا وشرًّا. وقد شارك المعتزلة في الرد عليهم بأن ذلك نسق متناقض بين التناهي واللاتناهي واستحالة قطع ما لا يتناهى. والحقيقة أن الأسطورة لا يُحكَم عليها بالاتساق أو بالتناقض، بل بكشفها وتصويرها لموقف نفسي اجتماعي لجماعة معينة. اللاتناهي يعبر عن التمني، والمتناهي يعبر عن الواقع. كما تكشف عن الأساس الأخلاقي في السلوك وبتداخل الشر مع الخير ومزاحمته له، وهي التجربة الحية لجماعات الاضطهاد.

والمجوسية نوع من الثنوية مع تغيير العبارة واللفظ وبقاء الأساس النفسي والبناء النظري. ولا يتحدث القدماء عن «المجوسية» كمذهب وعقيدة، بل عن المجوس كفرقة وطائفة. تقول أيضًا بصانعين: إله قديم وهو يزدان والآخر شيطان رجيم وهو أهرمن، الأوَّل نور والثاني ظلمة. فإن لم يكن الإلهان قديمين فالأول قديم وهو الإله الفاعل للخيرات والثاني شيطان محدث وهو الإله الفاعل للشرور. النور قديم، والظلمة حادثة. وهذا أول انكسار للثنائية كعقيدة نظرية بإعطاء الأولوية لأحد الإلهين، وهو إله الخير، على الإله الآخر، وهو إله الشر، وبالتالي الاقتراب من التوحيد، ووحدانية الإله. الأصل هو النور، والظلمة سقوط بعض أجزائه. وقد نشأ الثاني من الأوَّل لشكة ظهرت لبعض الأشخاص النور، وكانت فكرة ردية في الصلاة، فولدت الظلام ثم تركب الظلام شيطانًا. وقد تكون نشأته

[٤٧] التنبيه، ص٩٢؛ الشرح، ص٢٨٤–٢٨٦. وهذا رد الخياط والنظام (الانتصار، ص٢٦، ص٣٨).

من فكرة متعقبة لبعض أشخاص النور، فكرة ردية أيضًا، عبروا عنها بالعقوبة. فقد خطر لأحد أشخاص النور أنه لو حدث ظلام شرير يناوئه وينازعه ليرى كيف يكون فتولدت الظلمة.[48] وقد يحدث بإحداث بعض أشخاص النور معاقبةً لما فرطت منهم مفارقة لما يخالف الحكمة. وقد يموت من عفونات الأرض. وما يهم في النشأة هو أن الإله الثاني ساقط عن الأوَّل وبالتالي أقل منه، بناءً على فكرة ردية وليس على فعل خاطئ (سقوط آدم) أو بناء على عقوبة لشخص، أو من مادة، وكأن مصادر الشر ثلاثة صورية ومادية وإنسانية. الشيطان جزء من الإله والشر متولد عن الخير. فهل يجعل ذلك الشيطان أقوى من الله والشر أقوى من الخير؛ لأنه تولد عن فكرة، وجزء من الخطة الإلهية إن لم يكن جزءًا من الألوهية التي لا تكتمل إلا بوجوب الضد؟ وهل يجوز أن يخلق الله وهو الخير من بطنه شرًّا وهو الشيطان؟ هل يولد الضد الضد؟ ألا ينتهي إلى إثبات فاعلين، واحد للخير وواحد للشر، في حين أن الإنسان فاعل واحد؟ أي أنه ينتهي إلى إثبات الحتمية والتناقض وتكليف ما لا يُطاق، أمر الكافر بالإيمان وهو ما لا يستطيع الفكاك منه.[49]

وقد نقد القدماء من أهل السنة المجوس اعتمادًا على آية: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ إفرادًا لله بالوحدانية والألوهية. كما أن الامتزاج لا يكون بين البسائط، ولا يمكن الجمع بين

[48] لما استتب ليزدان الأمر فكر في نفسه فقال: لو كان مضاد ينازعني كيف يكون حالي معه، فتولد من فكر الردية أهرمن. وقال: أنا منازعك ومخاصمك، فكادا يقتتلان. فسخر هناك ملك فاصطلحا إلى أجل معلوم. وعندهم إذا جاء ذلك الوقت يغلب يزدان أهرمن ويقتله ويصفو العالم. وقالت المجوس إن الشرور والمضار من خلق شيطان اسمه أهرمن الذي حدث من فكرة الإله في نفسه ثم حارب الإله حتى صالحه على مدة ٧٠٠٠ سنة، ثم يعودان إلى المحاربة حتى يظفر به الإله ويحبسه في خندق فيستريح منه العباد والبلاد. فخالق الشرور غير خالق الخيرات (الفِرَق، ص٣٣٣–٣٣٤، ص٢٨٥. الغاية، ص٢٠٦؛ الأصول، ص٧١–٧٢، ص٨٦؛ الشرح، ص٢٨٤–٢٩١؛ الشامل، ص٢٢٨، ص٢٤٤؛ التمهيد، ص٥٥–٥٦؛ النهاية، ص٦٥–٦٧).

[49] كما ينقد القدماء المجوس من حيث التشريع. فعندهم أن نكاح الأم والبنات بقضاء الله وقدره كما تقول المجبرة في جميع المقبحات إنها بقضاء الله، وهو أسوأ من قول المجوس، لأن المجبرة أضافوا القبح إلى الله، في حين أن المجوس اعتقدوا فيه الحسن. ومِنْ ثَمَّ يختلف المجوس عن المعتزلة في تصور الحسن والقبح العقليين، وبالتالي لا يصح حديث: «القدرية مجوس هذه الأمة» الموضوع لضرب المعارضة السياسية ومحاصرتها شعبيًّا وجماهيريًّا. وكانوا يصعدون ببقرة إلى موضع عالٍ ويشدون قوائمها ثم يدهنونها من هناك إلى أسفل ثم يقولون: انزلي ولا تنزلي. فإذا سقطت وماتت يأكلونها يقولون إنها يزدان كشت (قتيلة الله)؛ لأن الله أمر الكافر بالإيمان وهو لا يقدر عليه، ونهاه عن الكفر وهو لا يمكنه الفكاك عنه. ومع ذلك فالمجوس مثل أهل الكتاب جزء من الأمة الإسلامية عند الفقهاء.

المتنافرين. كما يستحيل الشك على القديم فيتولد من هذا الشك الموت والقتال واحتيال. كما نقد قدماء المعتزلة المجوس في الحسن والقبح دفاعًا عن الحرية والمسئولية والعقل والتوحيد واستحالة أن يكون الإلهان سببًا لتفسير أفعال الإنسان الحسنة أو القبيحة.[٥٠] والحقيقة أن نقد المجوس عند القدماء يتوجَّه إمَّا لمشكلة الشر وتجسيمه، أي كجزء من العدل أو يتوجه إلى التوحيد في رفض الاثنينية مع الثنوية أو يتوجه إلى الأخرويات في موضوع الشيطان الذي يتجسد الشر أو الوعد والوعيد والإيمان والكفر. تدخل المجوسية في ثنائية التأليه ضد الواحدية كما تدخل في حتمية الخلق ضد حرية العباد. وتدخل كذلك في إثبات أنطولوجيا ضد مسئولية الإنسان عنه فعلًا وتصورًا. والمجوسية مثل عقائد الثنوية، إنما هي تعبير عن حركة باطنية مكبوتة بين الخير والشر، ثم مهادنة ومصالحة مؤقتة اعترافًا بميزان القوى ثم أملًا في انتصار الخير على الشر في النهاية تأكيدًا على ثقة الإنسان بنفسه ودفعًا لأعذاره. فالزمان عامل إيجابي، والانتظار إعداد، ونهاية الزمان إعلان لانتصار الخير على الشر وقتل الشيطان، وهو ما يشبه عقائد السنة في علامات الساعة وقتل المسيح الدجال.[٥١]

وتقول الخابطية نفس الشيء في عيسى. فالله عوض تدبير العالم إلى عيسى فهو الخالق الثاني. للخلق إذن ربان، قديم وهو الله ومخلوق وهو عيسى. المسيح ابن الله من غير ولادة، وهو الذي يحاسب الخلق في الآخرة، وهو مذكور في آيات الوحي.[٥٢] تدرَّع المسيح جسدًا بعد أن كان عقلًا، فهو الكلمة. ويتضح من ذلك أثر البنية الدينية القديمة التي دخلت في الجزيرة العربية مثل المسيحية وتكرار العقائد المسيحية التي لها نفس البنية التي للثنوية،

---

[٥٠] انظر الفصل التاسع: «مستقبل الإنسانية» (المعاد).

[٥١] البحر، ص٢–٣. وحُجتا الامتزاج والتنافر من الشهرستاني (النهاية، ص٦٥–٦٧). واستحالة الشك على القديم من الباقلاني (التمهيد، ص٧٥–٧٨).

[٥٢] المسيح هو المعني في آية: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾، وهو الذي يأتي: ﴿فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَإِلَى اللهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ﴾، وهو الذي خلق آدم على صورة نفسه تأويلًا لحديث: «إن الله خلق آدم على صورته ومثاله»، وهو الذي عناه النبي بقوله: «ترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر»، أو «إن الله خلق العقل فقال له أقبل …»، وهي كلها أقوال مشابهة لأقوال بولس في المسيح. وهم أتباع أحمد بن حابط. يُنسَب إلى الاعتزال، وقد كان من أصحاب النظَّام، ولكنه خرج عليهم. وتُقرأ أيضًا حابط، ويكون ابن حابط، وفرقته الحابطية (الفِرَق، ص٢٣٣–٢٣٤؛ الملل، ج١، ص٩٤–٩٥؛ الأصول، ص٧٢).

والتي خرجت أيضًا من جماعات الاضطهاد الأولى في نشأة المسيحية. ولا يوجد نماذج للثنوية في اليهودية للرد عليها كما هو الحال في التجسيم. الرد عليها في النبوة في إنكار النسخ ونبوة الرسول أو قصر آخر مرحلة من مراحل الوحي على العرب وحدهم.[٥٣] ولكن وضع المسيح مثل وضع علي، كلاهما مغبون، مظلوم بريء، كلٌّ على طريقته، مما أدى إلى تضخيمهما إلى حد التأليه.

وأخيرًا تقول المفوضية (من غلاة الروافض) إن الله فوَّض تدبير العالم إلى علي، فهو الخالق الثاني، وذلك تأليهًا لعلي نظرًا لما ألم به من ظلم واضطهاد، فالفعل يولد رد الفعل، والغبن يولد العظمة، والفناء يولد البقاء.[٥٤] وواضح من ديانات الثنوية صعوبة التفرقة بين الفِرَق الداخلية مثل الباطنية والمفوضية والفِرَق الخارجية مثل الديصانية والمجوسية، فقد أصبح كلاهما جزءًا من الحضارة وأحد روافدها نظرًا لتشابه البنية العقلية التي تعبر عن ظروف نفسية واجتماعية متشابهة.

ولم يتصدَّ القدماء للشرك بمعنى التثليث أو تعدد الآلهة، فقد كان الخطر واردًا من الثنوية وتفسير التوحيد على بنية ثنوية. ومع ذلك فقد تعرضوا للقائلين بالشرك، خاصةً لعبادة الأوثان المذكورة في أصل الوحي. ولها تأويلات عديدة منها عبادة الكواكب، وأخذ صنم لكل منها، فالأصل دين الطبيعة والفرع عبادة الأصنام، ويتضح ذلك من دين قوم إبراهيم الخليل. ومنها التجسيم والتشبيه. فالله والملائكة نور، والأصنام صور له ولها. الأصل أيضًا دين الطبيعة، أي النور، والفرع هو صناعة الإنسان. ومنها أنه ليس للبشر أهلية لعبادة الله. إنما أقصى شيء باستطاعتهم هو عبادة الملائكة ثم صنع الأصنام لها وتخصيص وظائف لها كالملوك، كلٌّ منها يدبر دولته. أي أن الله منزه عن العبادة، ولا يعبد إلا رسله تعبيرًا عن حاجة إنسانية في التدبير والسياسة. ومنها رصد المنجمين الأوقات الصالحة للطلسمات النافعة في الأفعال المخصوصة ثم عمل الأصنام لها للرجوع إليها طلبًا للمنافع. وهنا يبدو الدين الطبيعي قائمًا أساسًا على تحقيق مصالح الناس وتلبية حاجاتهم، وأن نشأة الدين للمنفعة.[٥٥]

[٥٣] انظر الفصل الثامن: تطور الوحي (النبوة).

[٥٤] الفِرَق، ص٢٣٣–٢٣٤.

[٥٥] المعالم، ص٧١-٧٢.

(٣) دليل التمانع

صاغ القدماء أشهر دليل لإثبات الوحدانية، وهو دليل التمانع. فماذا تعني الوحدانية المراد إثباتها؟ تعني كونه واحدًا. ويرجع ذلك إلى ثبوت ذاته ونفي غيره. فهو واحد لذاته، وتر لذاته، أحد لذاته، واحد فرد. وهي الصفة الوحيدة التي لا تكون زائدة على الذات، مع أن رأي الأشعرية إثبات الصفات زائدة على الذات عن طريق نفي القسمة والتركيب. تثبت صفة الوحدانية عن طريق نفي التغاير والشرك في الخلق، أي عن طريق التوحيد في الأفعال. يعني الواحد أنه غير قابل للقسمة في ذاته وغير قابل للشركة. فالباري واحد في ذاته لا قسمة له، وواحد في صفاته لا شبيه له، وواحد في أفعاله لا شريك له.[٥٦] الله واحد ليس بالعد أو الإحصاء، فهو ليس ثالث كل اثنين أو رابع كل ثلاثة. وهو واحد لأنه متفرد بالوحدانية ولا يوصف غيره بها.[٥٧] الله واحد لا عن طريق العد بل عن طريق أنه لا شريك له، واحد أحد متفرد بالتوحيد. والوحدانية تنفي الصاحبة والولد، وهي العبارة الأكثر شيوعًا في التحميدات والبسملات، تدخل ضمن إعلان النيات وصياغة قواعد الإيمان. كما تعني الوحدانية نفي التشبيه والتفرد بالتنزيه، ليس واحدًا من جهة العدد، بل واحد لا شبيه له ولا نظير، وصفه بصفات الكمال ونفي صفات النقص عنه، ليس كمثله شيء. لا مثيل له، لا ضد له، لا ند له، لم يزل أحدًا، لا شريك له، لا انقسام فيه، ولا تبعيض، وإلا كان جزءًا مقدورًا مخترعًا.[٥٨] الواحد لا يجتمع ولا يفترق، ولا يتجزأ ولا يتبعض، لا يتركب ولا يختلط. الله باعتباره موضوعًا للشعور فرد. وقد يكون هو الوصف المثبت الوحيد في التنزيه، يتحدد باستبعاد أي تشابه بينه وبين الغير، هو غير لا كالأغيار، وإثباته على أنه غير رغبة في إثبات الشيء وعدم الاكتفاء بالتنزيه كعملية شعورية خالصة. فالتجاوز المستمر

---

[٥٦] عند أهل السنة والجماعة أن صانع العالم واحد (النهاية، ص٩٠–٩١؛ الفِرَق، ص٢٣٣–٢٣٤). «الله واحد» عبارة يتفق عليها أنصار التنزيه والتشبيه على السواء عند أبي الهذيل والأشعري (مقالات، ج١، ص٢١٩؛ الانتصار، ص٥، ص٨؛ الإرشاد، ص٥٢–٥٥).

[٥٧] هذا هو رأي عبَّاد بن سليمان (الفِرَق، ص١٦١؛ الفقه، ص١٨٤؛ الإبانة، ص٤–٥، ص٨؛ الإنصاف، ص١٨، ص٢٣، ص٢٩، ص٣٣–٣٤؛ التنبيه، ص٣٦؛ البحر، ص٢–٣).

[٥٨] البحر، ص١٧–١٨؛ الدواني، ج٢، ص١١٩–١٢٢؛ العضدية، ج٢، ص١١٨–١١٩. مقالات، ج١، ص٢٢٦؛ التمهيد، ص١٤٨–١٥٢؛ الملل، ج١، ص٦٢. الحصون، ص١٤–١٧.

للحس يحتاج إلى نقطة ثابتة يصل إليها، وهنا يبدأ تجوهر الوعي الخالص في التنزيه كما بدأ تشخيصه في التشبيه.[٥٩]

وإذا كان لا يقبل القسمة فإنه لا يمكن البرهنة عليه بدليل الجوهر الفرد الذي يقوم على افتراض القسمة. ولا يمكن عمل مقدمات من طبيعة مخالفة لطبيعة النتائج وإلا بطل القياس. وهنا تأتي أهمية دليل التمانع لرفض قول الثنوية. يُسَمَّى أحيانًا دليلًا وأحيانًا أخرى دلالة؛ نظرًا لأن له صياغات عدة تقوم كلها على منع الاشتراك مرة في الوجود، ومرة ثانية في الكمال، ومرة ثالثة في القدرة، ومرة رابعة في الإرادة والمراد.[٦٠] فلو قدَّر إلهان لا يخلو إمَّا أن يشتركا من كل وجه أو يختلفا من كل وجه أو أن يشتركا من وجه دون وجه. فالحالة الأولى لا تعدد فيها، والحالة الثانية أحدهما حتمًا ليس إلهًا وهو ما لم يكن واجب الوجود كامل الصفات، وفي الحالة الثالثة يكون تخصيص الاشتراك أو الاتفاق مستندًا إليه أو خارجًا عنه، فإن استند إليه إمَّا أن يكون بالذات أو بإرادة ولا يجوز لذاته وإلا كان الاشتراك ضرورة، وإن كان بالإرادة فهو متحقق دون تخصص وهو محال، وإن كان خارجًا عنه إمَّا باستناد كل واحد إلى صاحبه وهو ممتنع أو أن يكون كل منهما ممكنًا وجوده وهو محال.[٦١] فإذا بطلت الاحتمالات كلها في افتراض العكس وهو وجود أكثر من إله يثبت الافتراض الضمني وهو أن الله واحد. وواضح أن الدليل يقوم على برهان الخُلْف وهو إثبات استحالة الضد وبالتالي يثبت الافتراض. فهو برهان بالعكس وليس برهانًا بالأصالة. كما أنه يقوم على افتراض إلهين اثنين ولا يستبعد وجود أكثر من إلهين، فهو إذن برهان ينفي الاثنينية وقد لا ينفي التعددية.

وهناك صيغة أخرى للدليل تقوم على الوجود وليس على مجرد الاشتراك العام. فلو قدر وجود إلهين ووجود حادث، فإمَّا أن يستند إليهما أو إلى أحدهما. ولا يمكن الاستناد إليهما معًا؛ لأنه إمَّا يُضاف بجهة الاستقلال أو يُضاف إليهما على وجه لو قدر الأوَّل عدم موجود. الأوَّل مستحيل، وإسقاط تأثير واحد ليس أولى من إسقاط الآخر، وذلك يؤدي إلى إسقاطهما معًا. والثاني محال لأن إيجاد كل واحد منهما بالإرادة والقصد لا بالطبع

[٥٩] نفى عبَّاد بن سليمان أن يقول إن الله فرد لأنه لا يستدل عليه بالأعراض (مقالات، ج٢، ص١٦٥، ص١٦٧).

[٦٠] الشرح، ص٢٨٤–٢٨٦.

[٦١] الغاية، ص١٥٣–١٥٥.

والذات. فيمتنع قصد كل واحد منهما إلى الإيجاد، وبالتالي يستحيل وجود إلهين يستند إليهما موجود واحد حادث، ولا يبقى إلا افتراض وجود إله واحد. والدليل على هذا النحو يستبعد افتراض الاثنينية، ولكنه لا يحول افتراض الوحدانية إلى حقيقة، وتبقى الوحدانية افتراضًا بلا إثبات. كما أنه لا يستبعد إمكانية المشاركة والتسلسل إلى ما لا نهاية. ويقوم على افتراض اختلاف المرادات وليس على الاتفاق وهو أليق بالآلهة. واختلاف المرادات يدل على اختلاف المريدين إرادةً وليس وجودًا.[٦٢]

وقد تكون الصياغة صراحةً من حيث المراد، فلو وُجد إلهان لاختلفا. فإذا حقق أحدهما مراده لكان الآخر عاجزًا. فمحال أن يتم مرادهما معًا وألا يتم مرادهما معًا، والعجز من سمات الحدوث. وهو الدليل الذي يثبت الله من حيث القدرة والعلم والاختيار.[٦٣] والحقيقة أنه دليل يثبت القدرة ولا يثبت الوحدانية. ويتعلق بالمراد، أي بالأحكام والنظام واتساق الكون، بالصفات وليس بالذات، ولهذا قد تُعاد صياغة الدليل على التحيز لا على الإرادة، وبالتالي يقع بين دليل الحدوث ودلالة التمانع. وتدخل الحركة والسكون مع الإرادة. ويأتي ترجيح الإرادات وشرط الاستغناء.[٦٤]

ويأخذ دليل التمانع صيغة عملية وتظهر صفة القدرة. فلو لم يكن الله واحدًا لزم أن لا يوجد شيء من العالم للزوم عجزه. الوحدانية هنا تعني القدرة ونفي الشرك العملي واشتراك مؤثر أو مرجح آخر. البرهان على الوحدانية في الخلق. كل شيء فيه يدل على أنه الواحد ولا يخلق الله شيئًا إلا كان دليلًا على وحدانيته. وبالتالي يقترب البرهان الطبيعي من البرهان العقلي. وهذا الدليل أقرب إلى إثبات الصانع قادرًا أكثر منه واحدًا. يثبت صفة القدرة أكثر من إثباته وصف الوحدانية.[٦٥]

---

[٦٢] الغاية، ص١٥٣–١٥٥؛ الأصول، ص٨٣.

[٦٣] التمهيد، ص٤٦؛ الأصول، ص٨٥-٨٦؛ المسائل، ص٣٧٢؛ الإرشاد، ص٥٢–٥٩؛ المحصل، ص١٤٠؛ التلخيص، ص١٤٠؛ الدر، ص١٥٢-١٥٣؛ اللمع، ص٢٠-٢١. القاري، ص١٣-١٤؛ الإنصاف، ص٣٤؛ الكفاية، ص٣٩–٤٤؛ التفتازاني، ص٥٥–٥٨؛ المواقف، ص٢٧٨-٢٧٩.

[٦٤] النظامية، ص٢٩؛ النهاية، ص٩١–٩٥.

[٦٥] النهاية، ص٩٦–٩٩. وعادةً ما يستشهد بالبيت الآتي:

وفي كل شيء له آية ‌ ‌ ‌ ‌ تدل على أنه واحد

الملل، ج٢، ص٥٤.

وقد يأخذ الدليل صفة الكمال، فالله واحد تعني أن الله كامل، فالوصف يثبت بالصفة، والأوصاف تستنبط من الصفات. ويقتضي الكمال نفي التبعيض والتجزئة، أي المعاني المضادة للوحدانية. كما يتضمن إثبات العلم والقدرة والحياة كصفات متضمنة في صفة الوحدانية مع أن الأولى مجرد تعريفات عن طريق النفي الأصلي والثانية ليست من مستلزمات الوحدانية كتصور مجرد.[٦٦]

والحقيقة أن هذه الصياغات المتعددة لدلالة التمانع أقرب إلى الأقاويل الخطابية منها إلى البرهان، لذلك سُمِّيَت دلالةً وليست دليلًا، أي مجرد فكرة وإحساس وجداني وليست برهانًا. وهي أقرب إلى الخطابة الإقناعية، تقوم على العادات والمشاهدات ومجريات الأمور. كما أنه أقرب إلى التمرين العقلي المنطقي الذي يقوم على عواطف التأليه. فالقسمة العقلية الجامعة تستبعد من الأساس كل الاحتمالات المضادة ولا تبقى إلا على ما تقتضيه عاطفة التأليه وهو المؤلَّه الشخص القادر. كما أنه يقوم في النهاية على تجريد للأدلة النقلية ومعانٍ عامة للآيات دون صياغات منطقية محكمة.[٦٧]

وقد اتفق جميع الموحدين على دليل التمانع، أي استحالة وجود إلهين لكل منهما خصائص الألوهية. حتى الثنوية التي أثبتت إلهين قديمين، فإنها تثبت لأحدهما ما لا تثبت للآخر من كل وجه. وحتى الفلاسفة الذين قالوا بأزلية العقل والنفس وسرمدية الحركة لم يثبتوا للمعلول خصائص العلة. وواجب الوجود لذاته لا يجوز أن يكون أجزاء كمية ولا أجزاء ذات قول ولا أجزاء ذات فعل ووجود. فهو واحد من كل وجه. لذلك نفوا الصفات، وإن أثبتوها فبمعنى آخر ينفي التعدد والشركة والتركيب. منع الحكماء وجود إلهين لاستحالة وجود واجبي الوجود، كما أن الوجوب هو المقتضي للتعين، فيمتنع التعدد.[٦٨] والصابئة أثبتت الروحانيين والهياكل أزلية مدبرة للعالم وسموها أربابًا إلا أنهم

---

[٦٦] الأصول، ص١٠٦.

[٦٧] مثل: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا﴾. يقول الهروي: «حجة إقناعية، والملازمة عادية على ما هو اللائق بالخطابيات. فإن العادية جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الحكم» (الدر، ص١٥٢–١٥٣). وأيضًا: ﴿وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ﴾، ﴿وَلَا تَدْعُ مَعَ اللهِ إِلَهًا آخَرَ﴾، ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾، ﴿وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ (المعالم، ص٦٨–٧١). انظر عرض الدليل ونقده عند ابن رشد في «مناهج الأدلة»، ص١٥٧–١٥٩. رفض ابن حزم دليل التمانع لإثبات الواحد عن طريق الاستدلال نظرًا لقيام البرهان على أنه خالق ولا خالق سواه، وأنه واحد وأن غيره متكثر، وأنه الأوَّل وغيره ينافي الأوَّل (الفصل، ج٢، ص١٤٤).

[٦٨] النهاية، ص٩٠–٩١، ص٩٩–١٠١؛ الطوالع، ص١٦٣؛ المواقف، ص٢٧٨–٢٧٩.

لم يصفوها بخصائص رب الأرباب. يتوجه دليل التمانع فقط على من يثبت خالقًا دون الله، أي صفة الخلق وحدها، إذ إن أخص وصف لله الواحد هي القدرة على الاختراع دون أن يشاركه فيها غيره، ومن أثبت الشركة فقد أثبت إلهين.[٦٩]

ومع ذلك فدليل التمانع وصياغاته العديدة لم تقنع المتكلمين ولا الفقهاء، ولخصوها في مسلكين ضعيفين للإثبات: الأوَّل أنه بفرض إلهين تستوي الممكنات ويستحيل الترجيح بلا مرجح، ويمتنع وجود مؤثرين على أثر واحد، فلو أراد أحدهما الحركة لأراد الآخر السكون. فإمَّا أن يحصل مرادهما أو لا يحصل، وكلاهما محال. وإمَّا يحصل مراد أحدهما دون الآخر فيلزم عجزه وبالتالي يكون الأوَّل إلهًا. ومنشأ الخلط والغلط هو القول بتصور اجتماع إرادتيهما. والثاني أن الطريق الموصل إلى معرفة الباري ليس إلا وجود الحادثات لضرورة افتقارها إلى مرجح ينتهي الأمر عنده وهي لا تدل على أكثر من واحد. وهو أيضًا ضعيف لأنه ينفي وجود الاثنين لا وجود الواحد، وضعفه في الحقيقة أنه راجع إلى دليل الحدوث، أي إثبات وجود الله وليس إثبات وحدانية الله.[٧٠]

وعند الأشاعرة لا يستقيم دليل التمانع مع أصول القدرية؛ لأن البغداديين منهم يرون أن الصانع ليس بمريد على الحقيقة، وأنه يفعل الفعل لا بإرادة، فكانوا أقرب إلى الثنوية. وأمَّا البصريون فمنهم من يرى أن الله مريد بإرادة حادثة لا في محل وهم بذلك لا ينفصلون عن الثنوية أيضًا.[٧١] لا يستقيم الدليل مع أصول المعتزلة لأن لديهم يقع من العباد ما لا يقع من الرب دون أن يتضمن ذلك الحكم بقصوره نظرًا لحرية الأفعال. لذلك رفض شيوخ المعتزلة التمانع في آية: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا﴾ نظرًا لارتباط الموضوع بخلق الأفعال. وقد حرصت الحركات الإصلاحية الأشعرية في التوحيد والاعتزالية في العدل على تبني دلالة التمانع دون التضحية بخلق الأفعال. فالوحدانية لا تقضي على الفعل الإنساني الحر، بل هي تأكيد له عندما يصبح الشعور واحدًا. وإثبات الوحدانية الفردية لا يحيل الحرية الإنسانية، فالوحدانية صفة للذات أكثر منها صفة للفعل واستعمال الإرادتين الإلهية والإنسانية ليس نقصًا للوحدانية.[٧٢] والوحدة ثلاثة مستويات: وحدة الذات بنفي التركيب،

---

[٦٩] هذا هو قول أبي الحسن الأشعري (النهاية، ص٩٠–٩١).

[٧٠] الطوالع، ص١٦٣؛ الغاية، ص١٥١–١٥٢.

[٧١] الأصول، ص٨٥–٨٦. هذه هي ملاحظة البغدادي والجويني (الإرشاد، ص٥٥–٥٧).

[٧٢] النهاية، ص١٠١–١٠٢.

ووحدة الصفات بنفي التشبيه، ثم وحدة الأفعال، أي أن الله هو الفاعل الحق. وهنا يأتي الصدام مع خلق الأفعال وحرية الإرادة عند المعتزلة. وقد نبهت الحركات الإصلاحية الأخيرة على أهمية التوحيد العملي دون النظري الذي هو «بحث فلسفي في الوحدة قلما يحتاج إليه أحد في هذا العصر» ردًّا على بحوث القدماء في الثنوية، في حين أن الآن لا يوجد إلا تثليث النصارى وعقائد الهندوس. وقد غلب التوحيد العملي على الأشاعرة في خلق الأفعال وإثبات عبادة الله وحده.[٧٣] ظهر الطابع العملي للتوحيد في العقائد المتأخرة، إمَّا عن ابتلاع للعدل في بطن التوحيد، أي ابتلاع الله لكل شيء للعالم وللإنسان أو رغبةً في إعادة الحياة لعقيدة التوحيد، أي التوحيد في العالم ونفي الشرك العملي فيه. فقد سمى المتأخرون توحيد الذات والصفات والأفعال توحيدًا بحصر وجوب الوجود أو بحصر الخالقية أو بحصر العبودية، وركزوا على التوحيد الثالث، أي توحيد الأفعال ونفي الاشتراك في التأثير والفاعلية وبالتالي تتحول عقيدة الجبر إلى عقيدة للتحرر.[٧٤] كما يظهر الجانب العملي في عقائد المتأخرين في نظرية الاستغناء والافتقار، استغناء الله عن كل ما سواه وافتقار كل ما عداه إليه، الله وحده هو الجدير بالعبادة، لا يستحق أحد الألوهية سواه. وهو نفي كل مظاهر الشرك العملي، وهو معنى «لا إله إلا الله».[٧٥]

(٤) عملية التوحيد

والحقيقة أن التوحيد ليس وصفًا أو صفةً أو معنًى أو شيئًا، بل هو عملية، اسم فعل من «وحد» «يوحد» «توحيدًا». التوحيد ليس مجرد لفظ أو قضية عددية أو حتى فكرة أو عقيدة، بل عملية. اللفظ نفسه «توحيد» يدل على عملية التوحيد، وليس على شيء واحد. الواحد ليس وصفًا للشيء بل عملية توحيد. «الله واحد» تعني أن الله توحيد، واسم الفعل يدل على العملية وليس اسم علم يشير إلى كائن مشخص.[٧٦] فإذا كان التوحيد عند القدماء هو الخبر الصادق أي إثبات شيء وإيجاده، فهو إذن إثبات خبر أن الله واحد، أي

---

[٧٣] الرسالة، ص٤١–٤٣، وتعليق رشيد رضا، ص٤٣؛ الكفاية، ص٣٩–٤٤.

[٧٤] الدواني، ج٢، ص١٢٢–١٣٨.

[٧٥] السنوسية، ص٧.

[٧٦] التوحيد في أصل اللغة عبارة عما به يصير الشيء واحدًا، كما أن التحريك عبارة عما به يصير الشيء متحركًا، والتسويد عبارة عما به يصير الشيء أسود. ثم يستعمل في الخبر عن كون الشيء واحدًا لما يكن

أنه عملية برهان عملي وتحقيق الوحدانية في النفس، وحدة الشعور ووحدة الشخصية، والوحدانية في المجتمع، مجتمع بلا طبقات أو الوحدانية في الإنسانية، مجتمعات بلا قهر أو تسلط أو استغلال بعضها للبعض. لذلك اشتمل التوحيد عند الأصوليين على قسمين: العلم والإقرار، النظر والعمل، البرهان والتحقيق. فالعلم بالله واحدًا دون تحقيق الوحدانية بالفعل، علم بلا إقرار. كما فرق الفقهاء بين التوحيد النظري والتوحيد العملي.[٧٧] وهنا تمحى التفرقة التقليدية بين التوحيد كعلم للاعتقاديات وعلم الفقه كعلم للعمليات. علم التوحيد هو عملية التوحيد أو عمل التوحيد. التوحيد إذن علم وعمل. علم التوحيد هو الأساس النظري للعمل، وعمل التوحيد هو توحيد الشعور ثم توحيد العالم في نظام واحد يكون هو نظام الوحي، فالأشياء هي نظم الأشياء. التوحيد فعل من أفعال الشعور يظهر فيها الشعور ذاته من حيث هو شعور متوحد، ومهيِّئ لتصور واحدي للعالم. التوحيد إذن ليس عقيدة فقط بل عملية توحيد، وليس تصوُّرًا فقط بل نظام وليس عقيدة فحسب بل شريعة. والاسم «توحيد» من «تفعيل» يدل على عملية ولا يُشير إلى جوهر ثابت كما هو الحال في واحد على وزن فاعل. التوحيد فعل من أفعال الشعور، تتوحد فيه قواه وأبعاده نحو ماهية واحدة مطلقة وشاملة، عامة ومجردة، خالصة ومنزهة. وقد حاولت معظم الحركات الإصلاحية الحديثة إعطاء الأولوية للتوحيد العملي على التوحيد النظري، وتوجيه النصوص نحو سلبيات الواقع، فخرج التفسير مرآة يعكس فيها الواقع نفسه حتى ولو ظلت النصوص متفرقة لا يجمعها جامع واحد ولا تخضع لنظرية واحدة تعطيها أساسها النظري بسلطتها. وفاعلية الإيمان التلقائية كافية للتعبير.

الخبر صدقًا إلا وهو واحد، فصار ذلك كالإثبات، فإنه في أصل اللغة عبارة عن الإيجاب. يُقال أثبت لهم في القرطاس أي أوجدته فيه. ثم يُستعمل في وجود الخبر عن الشيء فيُقال إن فلانًا يثبت الأعراض، أي يخبر عن وجودها لما لم يكن الخبر عنها صدقًا إلا وهي موجودة. فأمَّا في اصطلاح المتكلمين فهو العلم بأن الله واحد لا يشاركه فيه غيره فيما يستحق من الصفات نفيًا وإثباتًا على الحد الذي يستحقه والإقرار به. ولا بد من اعتبار هذين الشرطين العلم والإقرار جميعًا لأنه لو علم ولم يقر أو أقر ولم يعلم لم يكن موحدًا (الشرح، ص١٢٨؛ الخلاصة، ص٢؛ التحفة، ص١٢).

[٧٧] التوحيد إفراد الخلق بالعبادة ذاتًا وأفعالًا. قال ابن القيم في «مدارج السالكين»: التوحيد نوعان: نوع من العلم والاعتقاد، ونوع في الإرادة والقصد. ويُسَمَّى الأوَّل التوحيد العلمي والثاني التوحيد القصدي الإرادي لتعلق الأوَّل بالأخبار والمعرفة والثاني بالقصد والإرادة (الكتاب، ص٢، هامش؛ شر المقاصد، ص١١٢).

وفعل التوحيد فعلان: فعل سلبي يُنفى به ما ليس هو التوحيد، وفعل إيجابي يثبت به ما هو التوحيد. الأوَّل فعل من أفعال الشعور من أجل البحث عن الخالص، المجرد من الشوائب النفسية والجسمية، الحسية والعقلية، التصورية والوجدانية. ومهمة هذا الفعل التفرقة المستمرة بين موضوع العلم وصياغات العلم. موضوع العلم واحد وصياغاتنا للعلم متغيرة طبقًا لتغير تصوراتنا عن موضوع العلم من عصر إلى عصر حتى لا يتوقف تقدم العلم ونقع في الدجماطيقية. لا توجد صيغة نهائية لموضوع العلم، بل يتقبل الموضوع صياغات متجددة إلى ما لا نهاية. وفي الوقت الذي يتم فيه التوحيد بين موضوع العلم وإحدى صياغاته يتوقف العلم ويتحول إلى جهل. وهذا يتطلب البحث المستمر عن الخالص، والذهاب باستمرار إلى ما هو أعمق وإلى ما وراء الظواهر، حيث يكمن أساس الظاهرة، وهو الظاهرة الحقيقية وليس مظهرها الجسمي المادي المرئي. إن الحقيقة خالصة، وهي في نفس الوقت فاعلة وموجودة ومحركة للعالم. لا يعني الخالص عدم الحركة وعدم التأثير، بل يعني الوجود والباعث وإمكانية التحقيق. ولو اختلطت الحقيقة الخالصة لأصبحت مجرد معلولات أو على أكثر تقدير مجرد علل ثانية. أمَّا الفعل الإيجابي فهو الصياغة المقترحة كبديل عن الصياغات القديمة التي تخلفت عن تقدم الواقع والتي سبقها الواقع بمراحل. وهي أيضًا ليست صيغة نهائية لأنها ستترك بعد حين إلى صياغة أخرى. ولكن الفعل السلبي هو الأساس، هو محرك التاريخ والباعث على التقدم المستمر، هو المغير والرافض والمحرك في حين أن الفعل الإيجابي هو الحاضر والثابت والساكن. وهذا هو المعنى المعرفي النظري لشعار «لا إله إلا الله» فالقضية تتكون من قضيتين: سالبة «لا إله» وموجبة «إلا الله». تظهر السالبة الخالص من الشوائب وتخلص الموضوع من صياغاته، وتغطي الموجبة آخر صياغة يقبلها العصر إلى حين. وكلاهما تعبيران لغويان عن فعلي الشعور، السالب والموجب.[٧٨] وهذا هو معنى التنزيه والتشبيه. التنزيه نتيجة لفعل الشعور السالب من أجل تطهير الموضوع من صياغاته الزمانية والمكانية، والتشبيه هو الوقوف عند إحدى هذه الصياغات باعتبارها تعبيرًا عن فعل الشعور الموجب. فالتنزيه والتشبيه لا يعنيان وجود موضع مشخص، بل هما فعلان للشعور دون أن يكون لهما أي مضمون.

---

[٧٨] كان الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني يقول: «جميع ما قال المتكلمون في التوحيد قد جمعه أهل الحقيقة في كلمتين: الأولى اعتقاد أن كل ما تصور في الأوهام فالله بخلافه، والثانية اعتقاد أن ذاته تعالى ليست مشبهة للذوات ولا معطلة عن الصفات» (التحفة، ص٢٣).

أمَّا المعنى العملي للشعار فهو تحرر الشعور الإنساني من كل القيود الاجتماعية والسياسية والمادية. فالفعل السالب يحرر الشعور من كل صور القهر، والفعل الموجب يدع الشعور حرًّا خالقًا مبدعًا. الأوَّل يحرر الإنسان من التبعية للقيم السائدة في عصره وما به من تعلقات، والثاني يجعل الإنسان متمثلًا لقيم جديدة ومرتبطًا بمبدأ عام. التوحيد هو بناء الشعور الفردي، طبيعته وحركته. التوحيد كمعرفة وكوجود، كنظر وعمل، يبدأ من الشعور. التوحيد معرفة فعل نفي الشريك والضد والمثل ولكنه أيضًا إقرار باللسان وتصديق بالقلب وعمل بالأركان.[٧٩] وعبارة التوحيد هي الشهادة «لا إله إلا الله». وهي من حيث البناء اللغوي لا تعني شيئًا؛ لأننا لو استبعدنا النفي «لا» والاستثناء «إلا» لبقي إله الله، وهو تعريف الشيء بمثله كمن يقول الله الله، أو إله إله، تحصيل حاصل، الموضوع هو المحمول والمحمول هو الموضوع، المبتدأ هو الخبر، والخبر هو المبتدأ. ومع ذلك فإن الشعار ينقسم إلى فعل «أشهد» ثم «لا إله إلا الله»، أي فعل الشهادة وموضوع الشهادة. لا تعني الشهادة مجرد اعتراف بعدد، ولا تعني مجرد إقرار وموافقة وأن تكرارها يكشف الأسرار والعجائب كما تقول الأشعرية المزدوجة بالتصوف. تعني الشهادة شهادة على العصر، والشهادة على العصر تضحية بالشاهد بنفسه وتحويله إلى شهيد.[٨٠] الشاهد على عصره هو الشهيد، والشهداء على عصورهم شهداؤه. الشهادة قول الحق وإعلانه حين يصمت الناس، قول حق في وجه حاكم ظالم، فيسقطون شهداء وينالون الشهادة. الشهادة هنا قول وعمل، إيمان قلبي وإقرار فعلي.

---

[٧٩] فلما تبين وظهر اعتقاده سُئل عن معتقده وقيل: ما المعرفة؟ وما التوحيد؟ وما الإيمان؟ وما الإسلام؟ وما الدين؟ فقال: أمَّا المعرفة أن تعرفه بالوحدانية. وأمَّا التوحيد أن تنفي عنه الشريك والأمثال والأضداد. وأمَّا الإيمان فإقرار باللسان وتصديق بالقلب بوحدانية الله. وأمَّا الإسلام أن تعبد الله بالوحدانية. وأمَّا الدين فالثبات على هذه الخصال إلى الموت. ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ (البحر، ص٣–٤).

[٨٠] «فقد بان لك تضمن كلمتي الشهادة مع قلة حروفها لجميع ما يجب على المكلف معرفته من عقائد الإيمان في حقه وفي حق رسله. ولعلها لاختصارها مع اشتمالها على ما ذكرناه جعلها الشرع ترجمة على ما في القلب من الإسلام. ولم يقبل من أحد الإيمان إلا بها. فعلى العاقل أن يكثر ذكرها مستحضرًا لما حدث عليه من عقائد الإيمان حتى يمتزج معناها بلحمه ودمه، فإنه يرى من الأسرار والعجائب إن شاء الله ما لا يدخل تحت حصر» (السنوسية، ص٨). انظر أيضًا الفصل الحادي عشر: النظر والعمل. كان الحسين وأبو ذر وعبد القادر عودة وشهدي عطية وسيد قطب وشهداء المقاومة الفلسطينية شهداء على عصورهم.

لا يظهر التوحيد إذن إلا في الشهادة، والشهادة إعلان التوحيد، والموحد هو الشاهد على عملية التوحيد أو شهيدها. الشهادة هي التضحية بالنفس والتحول من حياة الفرد الزمنية إلى حياة الجماعة الأبدية.[٨١] وتبدأ الشهادة بعملية الرفض المعبر عنه بحرف النفي «لا». الشاهد هو الرافض، الرافض لجميع آلهة العصر، جميع أنواع الطاغوت، وشتى مظاهر السيطرة وصنوف القهر والغرور. الشاهد هو الرافض وليس الموافق أو الراضي أو القانع أو القابع أو الخانع أو المستسلم. ولما كانت الشهادة ليست قولًا بل عمل، فإن حياة الإنسان كلها قد تنتهي قبل أن يرفض المتوحد آلهة العصر. ومعنى التشهد إذن صراع الإنسان مع الآلهة. آلهة العصر، دون إثبات شيء، الإله المنفي هو إله العصر. وقد تنقضي الحياة قبل إثبات «الله». وهنا يأخذ التنزيه والتشبيه معنًى عمليًّا، التنزيه هو النفي والتشبيه هو الإثبات. يتحول فعلًا النفي والإثبات من مستوى التوحيد النظري إلى مستوى التوحيد العملي، ويصبح التوحيد فعلًا مزدوجًا للشعور، فعل النفي المعبر عنه بحرف النفي «لا»، نفي آلهة العصر، وكل ما يكبل حرية الإنسان، ونقاء ضميره، وصحوة قلبه، وحرية إيمانه، وفعل الإثبات المعبر عنه بالاستثناء «إلا»، إثبات الإله الواحد القهار الذي يتساوى أمامه الجميع. التوحيد حرية الشعور التي تمتد إلى حرية العالم. «لا إله إلا الله» إذن منهج حياة، حرية البشر، حرية الضمير البشري، دفع الإكراه عن الناس في الإيمان وفي الفعل.[٨٢]

---

[٨١] في هذا المعنى يقول إقبال:

الشيخ أفتى أنه عصر القلم — ما السيف فيه حاكم بين الأمم
أمَّا درى الشيخ بأن وعظه — في مسجد قد صار من لغو الكلم
فما ترى السلام كف مسلم — بل قلبه من لذة الموت حرم
من قلبه يهاب موت كافر — فكيف ميتة الشهيد يغتنم
فعل من ترك الحياة طاغيًا — من كفه سيل في العالم دم

ضرب الكليم، ص١٧. انظر أيضًا دور الشهيد في إثبات صدق فهم النصوص الدينية بل وصحتها التاريخية في الجزء الثاني من رسالتنا الثانية La Phénoménologoie de l’exégèse وأيضًا سيد قطب: معالم في الطريق، لا إله إلا الله منهج حياة، ص٩٢–١٠٧. انظر أيضًا مقالنا: «ماذا يعني: أشهد أن لا إله إلا الله وأن مُحمدًا رسول الله» في «الدين والثورة في مصر، ١٩٥٢–١٩٨١، ج٤، في اليسار الديني».

[٨٢] في مجتمعاتنا المستسلمة للقهر خرج كثير من النكات الشعبية تعبر عن هذه الحالة من الاستسلام وتحويل الإنسان إلى مجرد آلة تطيع وتوافق ولا تقول إلا باستثناء الكلب الذي يهز ذيله أو مساحة

والوحدانية تجربة نفسية واجتماعية وسياسية وتاريخية وفنية، أي تجربة إنسانية عامة في الوحدة، وأفضليتها على التعدد والكثرة، وحدة الهدف، وحدة الصف، وحدة المصير، وحدة الوطن، وحدة الشعب، وحدة الثقافة، وحدة البشرية. لا يثبت هذا الوصف موضوعًا في الخارج بقدر ما يعبر عن مطلب إنساني. ففي التجربة، الوحدانية أكثر قيمة من الثنائية والتعدد. الحب واحد، والأب واحد، والأم واحدة، والنفس واحدة، والحقيقة واحدة، والأول واحد، لذلك كان الرب واحدًا. الوحدة أكثر حقيقة من الاثنينية أو الكثرة، وهي وحدة لا تتجزأ ولا تتبعض. التجزؤ يدل على التركيب، والتركيب يدل على وجود وحدة فردية سابقة عليه. وطالما كانت الوحدة مطلب كل الفلاسفة يبحثون عنها وينتهون إلى مذاهب في الوحدة، في المعرفة أو في الوجود أو في الأخلاق أو في السياسة أو في الجمال. تقوم الحياة الإنسانية بكل جوانبها على الوحدة، وحدة الشعور في الإحساس والعمل والسلوك الاجتماعي. الشعور الواحد هو أساس الراحة النفسية الداخلية، وتحقيق الوحدة الداخلية شرط تحقيق الوحدة الخارجية. وكل الأدلة التي قدمت لإثبات الوحدانية هي عمليات شعورية خالصة يساعدها تحليل العقل ولا تثبت شيئًا في الخارج. التوحيد حقيقة الحياة، إذ تقوم الحياة الإنسانية الكاملة على التوحيد بين قوى الشعور، القول والعمل والوجدان والفكر. ويقوم التغيير على التوحيد بين النظر والعمل. وتقوم الحياة الاجتماعية على التوحيد بين الفرد والجماعة، وتقوم الحركات الوطنية على التوحيد بين الأحزاب، وتقوم الدول القومية على التوحيد بين الدويلات.[٨٣]

التوحيد إذن مشروع يتحقق. لم يحدث بعد في جيلنا كما حدث عند القدماء، ولكنه يمكن أن يحدث، فهو في نطاق الممكن وليس في نطاق الواقع. عملية التوحيد هي تحويل هذا الممكن إلى واقع. التوحيد ليس شيئًا مُعطًى جاهزًا كاملًا، بل هي مجرد إمكانية تحقق. وبالتالي فإن نظرية أحكام العقل الثلاثة هي في نفسها نظرية أحكام الوجود الثلاثة.

الزجاج الأمامي للعربة أو رفض فتح الفم لطبيب الأسنان خشية الكلام. أمَّا الإنسان فغير قادر على أن يقول لا. كما خرجت بعض الأعمال الفنية بهذا المعنى مثل مسرحية: «الرجل الذي قال لا».

[٨٣] تحققت الوحدة الإيطالية والوحدة الألمانية باسم التوحيد. والعالم العربي أو الإسلامي في حركة نحو الوحدة يقترب من التوحيد. وأصبح شعار الوحدة أحد شعارات المشروع القومي المعاصر. التوحيد بين أفراد الأسرة مطلب إنساني، ونصيحة الأب المحتضر إلى أبنائه بكسر العصي الواحدة بعد الأخرى ثم محاولة كسرها مجتمعة مثل يقوم على التوحيد.

كانت الأولوية عند القدماء لطرفي الاستحالة والوجوب، ولم يكن الإمكان إلا طرفًا ضعيفًا لا يضم إلا الرؤية عند المتقدمين أو الفعل والترك عند المتأخرين. المستحيل هو المفارقة بين الوحي والعالم، الفصل بين المثال والواقع. والممكن هو التوحيد بينهما كمشروع تحقق، والواجب هو الفعل الإنساني القادر على تحويل هذا الممكن إلى واجب، والمستحيل هو الرضا بالضيم والقهر والذل والاستكانة، أي توقف المشروع عن الحركة والتحقق. وهناك فرق بين الوجود والإيجاد. التوحيد عملية إيجاد وليس إثبات وجود. التوحيد يمكن أن يوجد ولا يوجد بالضرورة. الإمكان إذن هو المقولة الرئيسية في أحكام الوجود الثلاثة، هو المحرك للاستحالة والوجوب. فلا مستحيل ولا وجود بدون الإمكان.

وعملية التوحيد هذه يقوم بها الإنسان. وقد تحدث العملية في إنسان دون آخر. التوحيد إذن فردي في أول لحظة في تحققه وليس عامًّا، اختيار حر للفرد وليس حتمًا على كل فرد. وقد يحدث التوحيد عند الفرد في لحظة من حياته دون لحظة أخرى. ليس التوحيد فقط فرديًّا، بل هو وقتي ولحظي، يظهر في القدرة على أخذ القرار في اللحظات المصيرية وفي إبداعات اللحظات المتميزة. ليس التوحيد باقيًا إلى الأبد، بل قد ينقطع بانقطاع الفعل وتوقف العملية. فالمستقبل ليس مجرد افتراض بأن التوحيد سيكون إلى الأبد، بل ترقب وتخطيط وإعداد وتحويل الممكن إلى واقع من خلال الفعل.

والتوحيد اجتماعي، توحيد الطبقات، توحيد الأمم والشعوب، توحيد الإنسانية. الفرق شاسع بين الطبقات الكادحة والأقلية المسيطرة، وشاسع بين الأمم المغلوبة المقهورة والأمم الغالبة القاهرة، شاسع بين الأغنياء والفقراء، بين البيض والملونين، بين الشعوب التاريخية والشعوب اللاتاريخية بين الشعوب غير الأوروبية والشعوب الأوروبية. يعني التوحيد إلغاء الفصم في روح المجتمع وروح العالم حتى يتم التوحيد بين الطبقات، وبين الشعوب، وبين الأمم. وذلك لا يتم بعملية التوحيد من خلال الأفراد، وتحويل الوعي الفردي إلى وعي اجتماعي، ثم تحويل الوعي الاجتماعي إلى وعي حضاري تاريخي.[٨٤] وبالتالي فلا حاجة إلى إثبات التوحيد في إمكان أو في كل مكان أو في لا مكان. التوحيد هو حركة التاريخ ومصير البشرية.[٨٥] التوحيد ليس إقرارًا نظريًّا، بل عملية تحقق. وليس تشخيصًا لذات يمكن إثبات وجودها بالبراهين العقلية، بل عملية يقوم بها الإنسان مدى حياته بتوحيده

[٨٤] انظر بحثنا: «من الوعي الفردي إلى الوعي الاجتماعي». دراسات إسلامية.

[٨٥] ويظهر ذلك بوضوح في «رسالة التوحيد» لمحمد عبده في شرح الرسالة والنبوة.

بين نظام الوحي ونظام العالم وإقامته مدينة الله على الأرض. ولا يتم ذلك عن طريق إنشاء حكم إلهي في دولة وضعية لا نزولًا من النص إلى الواقع بل بإعلاء نظام العالم تدريجيًّا حتى يتحد مع نظام الوحي أو بتطوير الدولة القائمة وجعلها أكثر قربًا من نظام الوحي صعودًا من الواقع إلى النص.[٨٦] يظل الوحي من جانب المعارضة والرقابة على الدولة لا من جانب السلطة القائمة وتبرير قراراتها.[٨٧] ولما كان التوحيد يحتاج إلى طرفين: الوحي كنظام مثالي للعالم والواقع الطيع لتوجيه الوحي، عملية التوحيد إذن هي تحويل الوحي من مجرد إمكانية نظرية إلى نظام للعالم. ولما كان العالم بطبيعته يتجه نحو الكمال كان الوحي هو كمال العالم وازدهار الطبيعة. ويتم التوحيد من خلال التنظيم السياسي الذي بواسطته يتم التوحيد بين نظام الوحي ونظام العالم. التوحيد يصب في المسألة السياسية، وهو الأساس في نشأة علم أصول الدِّين، السياسة بداية التوحيد ونهايته، منبعه ومصبه. التوحيد موضوع للتنظيم السياسي. لذلك فإن الفقهاء من أول الموحدين بتفكيرهم السياسي وإن لم يصوغوا نظرية عقلية في الصلة بين الذات والصفات كما هو الحال في علم الكلام. وظيفة التوحيد تجنيد الجماهير، وهو ما عبر عنه المتأخرون إنشائيًّا بامتزاج التوحيد باللحم والدم. فقد حوَّل التوحيد القبائل العربية المتنافرة إلى أمة ثم أطلقها في التاريخ فقضت على أعظم إمبراطوريتين قديمتين، الفرس والروم، وورثتهما، وامتدت غربًا وشرقًا، شمالًا وجنوبًا، موحدةً بين الشعوب ومساوية بين الأمم. وقد استطاع التوحيد من جديد تجنيد الجماهير كما حدث في جيلنا في الثورة الإسلامية في إيران وفي الجماعات الإسلامية المعاصرة في مصر وشتى أرجاء العالم الإسلامي.[٨٨]

---

[٨٦] انظر بحثنا: «الأصولية الإسلامية، دراسة في التحقيقات»، وأيضًا: «كيف يمكن تطوير فكر الإخوان المسلمين؟» وأيضًا: «ضرورة الحوار» (الدين والثورة في مصر ١٩٥٢–١٩٨١، ج٤ في اليسار الديني).

[٨٧] انظر مقالنا: «الإسلام والمعارضة» في «الدين والثورة في مصر، ١٩٥٢–١٩٨١، ج٤، في اليسار الديني».

[٨٨] ذُكر لفظ الواحد في القرآن ومشتقاته ٦٨ مرة، «وحده» ٦ مرات صفة لله، «واحد» ٣٠ مرة، «واحدة» ٣١ مرة، «وحيدًا» مرة واحدة. وتجمع كل استعمالات «وحده» الست إلى استحالة الشرك العملي، مثل: ﴿قَالُوا أَجِئْتَنَا لِنَعْبُدَ اللهَ وَحْدَهُ وَنَذَرَ مَا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا﴾ (٧: ٧٠)، ﴿وَإِذَا ذَكَرْتَ رَبَّكَ فِي الْقُرْآنِ وَحْدَهُ وَلَّوْا عَلَى أَدْبَارِهِمْ نُفُورًا﴾ (١٧: ٤٦)، ﴿وَإِذَا ذُكِرَ اللهُ وَحْدَهُ اشْمَأَزَّتْ قُلُوبُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ﴾ (٣٩: ٤٥)، ﴿ذَلِكُمْ بِأَنَّهُ إِذَا دُعِيَ اللهُ وَحْدَهُ كَفَرْتُمْ﴾ (٤٠: ١٢)، ﴿فَلَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا قَالُوا آمَنَّا بِاللهِ وَحْدَهُ﴾ (٤٠: ٨٤)، ﴿وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ أَبَدًا حَتَّى تُؤْمِنُوا بِاللهِ وَحْدَهُ﴾ (٦٠: ٤). أمَّا صفة

لقد نشأ التوحيد النظري القديم كنظرية في الذات والصفات والأفعال؛ لأن التوحيد العملي كان قد تم. لم تكن هناك خطورة على الأرض وعلى الشعب، فقد كان المجتمع منتصرًا، ولكن الخطورة كانت على الفكر في بيئة تداخلت فيها النظريات والعقائد وانتشرت عليها الديانات والمذاهب. فكان لا بد من قيام التوحيد كنظرية في مواجهة العقائد النظرية المضادة. قام التوحيد القديم في أذهان المتكلمين بمهمة حضارية صِرْفة، فقد كانت الحركة الكلامية قديمًا حركة حضارية. أمَّا عملية التوحيد فقد تمت أيام البعثة الأولى في التوحيد بين الوحي ونظام العالم. لذلك لم تظهر نظرية الذات والصفات والأفعال، بل ظهر الله من خلال الفعل والسلوك في الجهاد والاستشهاد.[٨٩] وبعد ما نقص الجهد، وفتر العزم، ظهر التوحيد بالمعنى النظري لا من وضع شاكٍّ أو زنديق أو دسَّاس، فالأمر متعلق بنكوص

واحد فهي تشير إلى الله ٢٢ مرة، والمرات الثماني الباقية إلى الأب والأم أو الأخ والأخت في الميراث أو إلى الزاني والزانية أو إلى الرسول كبشر أو إلى الأشياء مثل الباب والماء والثبور والطعام. فالله واحد. أمَّا الصفة المؤنثة واحدة فتسعة منها للأمة وخمسة منها للنفس وعشرة منها ليوم القيامة: صيحة (خمس مرات)، زجرة (مرتان)، ونقمة، ودكة، وواحدة، كل منها مرة. أي أن الصفة لله وللأمة وللنفس وللقيامة. لله وللشعب والفرد والتاريخ. وحدانية الله تظهر في وحدانية الأمة، ووحدانية النفس ووحدانية المصير. فمثلًا: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ (٢: ٢١٣)، ﴿وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا﴾ (١٠: ١٩)، ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾ (٢١: ٩٢)، ﴿وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ﴾ (٢٣: ٥٢). وباقي استعمالات الصفة المؤنثة للحيلة والجملة والعظة. والوحدة لا تنفي التعدد السليم الصحي الفعال. التعدد في مواجهة الأعداء: ﴿لَا تَدْخُلُوا مِنْ بَابٍ وَاحِدٍ وَادْخُلُوا مِنْ أَبْوَابٍ مُتَفَرِّقَةٍ﴾ (١٢: ٦٧)، والتعدد في الزرع: ﴿يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الْأُكُلِ﴾ (١٣: ٤). والتعدد في اللغات والعادات والتقاليد للتعارف والتبادل والإثراء المشترك: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ﴾ (٥: ٤٨)، ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ (١١: ١١٨)، ﴿وَلَوْ شَاءَ اللهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ (١٦: ٩٣)، ﴿وَلَوْ شَاءَ اللهُ لَجَعَلَهُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ (٤٢: ٨)، ﴿وَلَوْلَا أَنْ يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً لَجَعَلْنَا لِمَنْ يَكْفُرُ بِالرَّحْمَنِ لِبُيُوتِهِمْ سُقُفًا مِنْ فَضَّةٍ وَمَعَارِجَ﴾ (٤٣: ٣٣). والتعدد في نزول الوحي طبقًا للمراحل ولأسباب النزول: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً﴾ (٢٥: ٣٢). بل إن العاصي سيقف وحيدًا أمام الله الواحد: ﴿ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا﴾ (٧٤: ١١) اعتزازًا بالوحدانية لله وللإنسان.

[٨٩] ينشد إقبال واصفًا هذا التحول في التوحيد قائلًا:

قوة كان في الحياة على الأرض فصار التوحيد علم الكلام

الفعل في الأمة لا بسوء نية الحسَّاد والطاعنين والحاقدين والموتورين. وهو المعنى الذي يقصده الفقهاء بقولهم إن هذه المشكلة لم تكن مُثارة في العصر الأوَّل ولم يسأل أحد عليها.[٩٠]

وإذا كانت الذات هي التعبير عن المجتمع المنتصر وتركز القوة والحق كليهما في الذات المشخصة إعلانًا عن ثبات المجتمع واستقراره وصلابته وفتوحاته وانتصاراته وبأسه وقوة الحاكم وسيطرته وازدهار رأس المال وتراكمه، فإنها تحولت الآن إلى بقاء الحاكم دون المحكوم وإلى بأس وقهر لفرد واحد دون انتصار أو فتح لأمة. بقيت الذات القديمة التي عبرت عن مجتمع الأنصار دون أن تتغير في مجتمع الهزيمة، فاعتمد عليها الحكام ضد الشعوب وأصبحت الذات المشخصة تعبر عن تشخيص العواطف الإنسانية ومظاهر الوجود الإنساني، وتستعمل كمشجب تعلق عليه الصفات كالشمس والنجوم أو الحاكم والبلاط أو الرئيس والوزراء أو الدائرة والمحيط أو الجوهر والأعراض أو البطل والممثلين. وقد حدث ذلك في التشبيه والتنزيه على السواء. ومنها نشأت نظرة مادية في الانفعالات لا تختلف عن التجسيم وأصبحت تعبيرًا ماديًّا عن بيئة اجتماعية. وهي في نفس الوقت نظرة تطهيرية في الفضيلة واعتبارها خارج العالم وليست داخلة كنوع من التعمية على ما يحدث في الواقع. كما حدث في التنزيه فأصبح الخالص غطاء للمادي، والصوري تعمية عن الحسي. وتجاوز

ردہ في الفعال غير مضيء — جهلنا اليوم ما لنا من مقام
قائد الجيش! قد رأيت غمودًا — من هو الله ما بها من حسام
ما درى الشيخ أن توحيد فكر — دون فعل يعد لغو كلام
يا إمامًا لركعة كيف تدري — في الورى ما إمامة الأقوام

ضرب الكليم، ص١٥. انظر أيضًا: «التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم».

[٩٠] «وقد كان الأوائل من الصحابة والتابعين لصفاء عقائدهم ببركة صحبة النبي وقرب العهد بزمانه ولقلة الوقائع والاختلافات وتمكنهم من المراجعة إلى الثقات مستغنين عن تدوين العلمين وترتيبهما أبوابًا وفصولًا، وتعزيز مباحثهما فروعًا وأصولًا، إلى أن حدثت الفتن بين المسلمين، وغلب البغي على أئمة الدين، وظهر اختلاف الآراء، والميل إلى البدع والأهواء، وكثرت الفتاوى والواقعات، والرجوع إلى العلماء في المهمات. فاشتغلوا بالنظر والاستدلال، والاجتهاد والاستنباط، وتمهيد القواعد والأصول، وترتيب الأبواب والفصول، وتكثير المسائل بأدلتها، وإيراد الشبه بأجوبتها، وتعيين الأوضاع والاصطلاحات، وتبين المذاهب والاختلافات» (شرح التفتازاني، ص٩).

اللغة كوسيلة للتعبير، وأنكرت دور الصور الفنية كوسيلة للإيصال، وانتقلت من اللغة إلى الشيء، ومن الصور إلى الجسم تأكيدًا للنظرة الشيئية كما حدث في التشبيه الحسي أو في التشبيه الصوري أي التنزيه. فإذا كان التوحيد القديم قد بدأ بالوجود في التأليه والتجسيم، ثم أصبحت ماهيته في التنزيه وإنسانيًّا في التشبيه، ثم مطلبًا خلقيًّا واجتماعيًّا وسياسيًّا عند المصلحين يكون التوحيد في حقيقة الأمر وظيفة فردية واجتماعية وتاريخية يقوم بها الإنسان في دعوته للتوحيد بين الفكر والواقع بتحويل الوحي كنظام مثالي للعالم.[٩١]

ولم يظهر تطور التوحيد من الوجود إلى الماهية إلى المطلب في علم الكلام فحسب، بل ظهر أيضًا في العلوم العقلية النقلية الأخرى، وكأن كل واحد منها يمثل تصورًا معينًا للتوحيد كبناء رباعي لا كتطور. فالتوحيد كماهية يمثله علم الكلام بصرف النظر عن اتجاهاته. التوحيد على مستوى الماهية هو الذي بقي، خاصةً في التنزيه، لأن التوحيد على مستوى الوجود انزلق إلى التأليه والتجسيم ولم يبقَ في العصور الأولى. ولكن حتى هذا المكسب تحول إلى خسارة عندما انقلبت الماهية إلى شخص، والصورة إلى مادة، والعقل إلى انفعال. والتوحيد كوجود تمثله علوم الحكمة بعد أن تحولت «الثيولوجيا» إلى «أنطولوجيا»، وتحول التوحيد من نظرية في الماهية إلى نظرية في الوجود، «واجب الوجود». ولكن تحول هذا المطلب أيضًا إلى خسارة عندما تحول الوجود إلى شيء، فضاع مِنَّا الإحساس بالوجود ولم تبقَ إلا الرغبة في المادة الحسية وأصبح الله وحده هو الموجود وغيره غير موجود، هو وحده الموجود المستقل وكل ما سواه موجود تابع، حتى تحولت حياتنا كلها من الاستقلال إلى التبعية. والتوحيد كمطلب تمثله علوم التصوف بعد أن تحول التوحيد من الماهية إلى الوجود، ومن الوجود إلى المطلب، وأصبح نزوعًا إنسانيًّا ومطلبًا للكمال، يكشف عن التجربة، ويظهر كبناء للحياة الفردية والكونية. ثم تحول هذا المكسب أيضًا إلى خسارة عندما أصبح المطلب مجرد انفعال ونزوع غريزي أو الوقوع في عالم التمني، وفقدنا التجربة الشعورية التي يمكن تحليلها بالعقل وصدورها عن العالم. وأخيرًا التوحيد كوظيفة ظهر في علم أصول الفقه بعد أن تحول المطلب الفردي الباطني إلى وظيفة اجتماعية وسياسية، فأصبح التوحيد دفاعًا عن مصالح الأمة بتحويل الشريعة إلى نظام مثالي للعالم ووصف للسلوك وتقنين للأفعال واتجاه نحو العالم وبناء الدولة. ولكن تحول هذا المكسب أيضًا إلى

[٩١] انظر رسالتنا الأولى: Les Méthodes d'Erégèse, P. 420–28. وأيضًا مقدمتنا لكتاب الوجود والماهية في: «نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط»، ص٢٢٣–٢٢٨.

خسارة وذلك بتقليص أصول الفقه في الفقه وضمور الوظيفة في قانون الأحوال الشخصية وتوجُّه التشريع ضد الطبيعة وليس نابعًا منها، فوقعنا في المحرمات دون المباحات، وتحوَّل التشريع إلى ردع وعقاب دون أخذ حقوق وأداء واجبات، وصال في الشعائر والعبادات، وأسقط تغيير الواقع والثورة على الأوضاع من الحساب. وغاب فقهاء الثورة الذين يقولون كلمة حق في وجه سلطان جائر ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وينصحون في الدين، ولم يبقَ ظاهرًا إلا فقهاء السلطان أو فقهاء الحيض والنفاس.[٩٢]

[٩٢] «التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم»، ص١٧١–٢٠٢. وأيضًا: «كلمة حق يُراد بها باطل» في «الدين والثورة في مصر، ١٩٥٢–١٩٨١، ج٤، في اليسار الديني».

الفصل السادس: الوعي المتعين (الصفات)

أولًا: أحكام الصفات

(١) مقدمة

بعد الوعي الخالص وهو الذات التي تتسم بأوصاف ست: الوجود، والعدم، والبقاء، والمخالفة للحوادث، والقياس بالنفس، والوحدانية، ينتشر هذا الوعي خارجه ويتحقق درجة أكثر ويصبح الوعي المتعين أو الشخصية الإنسانية. ويتصف بصفات سبع: العلم، والقدرة، والحياة، والسمع، والبصر، والكلام، والإرادة.

وأحكام الصفات واحدة بالرغم من تعدد الصفات. والحديث عن الصفات هو حديث عنها كلها في مسائلها العامة قبل أن يكون حديثًا عن كل صفة على حدة، الواحدة تلو الأخرى. فإثبات العلم يدخل في إثبات الصفات أو نفيها أكثر من دخوله في صفة العلم. وقِدَم الكلام يدخل في قِدَم الصفات أو حدوثها أكثر من دخوله في صفة الكلام.[١] فبعد ذكر الصفات الواحدة تلو الأخرى ومعنى أحكام الصفات يذكر إثبات العلم بها وإثبات قِدَمها كمسائل مشتركة بينها جميعًا. وقد تظهر أحكام الصفات بعد الصفات عندما تتصدر الصفات على الذات.[٢] تظهر أحكام الصفات إذن مرة قبل تعدادها واحدة واحدة، ومرة

---

[١] لإثبات أحكام الصفات (الإرشاد، ص٦١–٧٧). إثبات الصفات وإثبات قِدَمها، ص٧٩–٩٩. القطب الثاني، في الصفات السبع وما يختص آحاد الصفات وما تشترك فيه (الاقتصاد، ص٤٤–٨٣). أحكام الصفات، وهي أربعة، ص٦٩–٨٣. ويتشعب عنه أمران: (١) ما به تختص آحاد الصفات. (٢) ما تشترك فيه جميع الصفات (الاقتصاد، ص٨٣).

[٢] في كيفية استحقاقه تعالى لهذه الصفات (الشرح، ص١٨٢–٢١٣).

أخرى بعد الصفات كعامل مشترك بينها.[٣] والحقيقة أن أحكام الصفات تتجاوز الصفات ومسائلها، كلًّا على حدة، فهي أحكام عامة تشملها كلها، يتفق عليها الجميع أو يقع فيها الخلاف ثم تكون كل صفة مسألة تطبيقية للحكم العام. يمكن إذن إثبات الصفات بوجه عام أو نفيها بصرف النظر عن صفة بعينها، ولو أن الصفة المفضلة عند القدماء هي صفة العلم للتمرين عليها وضرب المثل بها على إثبات العلم، تتلوها القدرة، ثم الحياة، ثم باقي الصفات الأربع. وبالرغم من اعتراض بعض القدماء من أن إثبات أحكام الصفات أوَّلًا ثم التوصل منها إلى إثبات العلم بالصفات ثانيًا مسلك ضعيف سلكه عامة الأشاعرة، إلا أنه أقرب إلى العقل. إذ يرد الحكم العام قبل الخاص، وتثبت الصفات أوَّلًا كمبدأ وأساس قبل أن تثبت صفة العلم أو كل صفة على حدة.[٤] وإذا أتت أحكام الصفات قبل الصفات فإن ذلك يقتضي أن تكون أعرف منها، فلا يصح تعريف المعرف بأقل منه وضوحًا. العام قبل الخاص، والأساس قبل المؤسس، وعلم الأوليات سابق على كل العلوم.

ماذا تعني أحكام الصفات؟ الصفة عند الأشاعرة هي ما قامت بالشيء، والوصف قول الواصف الدال على الصفة.[٥] وأحكامها ليست أحوالًا أو صفات، بل أقرب إلى الأسس العقلية التي تحدد علاقات الصفات بعضها ببعض وعلاقاتها بالذات. هي وجوه واعتبارات أي منطق وأحكام قضايا.[٦] وهناك طريقان لإثبات أحكام الصفات: الأوَّل النظر والاستدلال والثاني الضرورة والبديهة، وكلاهما قسمان للعلم. ويُلاحَظ هنا عدم وجود فهم خبري سمعي لأنه ليس برهانًا قطعيًّا ولا يولِّد إلا الظن، والبرهان لا يكون إلا يقينيًّا.[٧]

ولم تظهر أحكام الصفات العامة إلا ابتداءً من القرن الخامس عندما قل التعامل مع كل صفة على حدة وزاد الإحكام العقلي لإدراك المسألة ككل. وهناك أحكام ثلاثة طبقًا لصياغة مسألة الصلة بين الذات والصفات، وبعد حصر الصفات في سبع وتميزها عن

---

[٣] المسائل تبدأ بالصفات أوَّلًا ثم بعدها تأتي المسائل المشتركة دون فصل بينهما (النهاية، ص٣٦٠–٣٧١).

[٤] الغاية، ص٤٤.

[٥] الإنصاف، ص٢٧.

[٦] اختلفت المعتزلة في أحكام الذات، هل هي أحوال الذات أم وجوه واعتبارات؟ قال أكثرهم هي أسماء وأحكام للذات وليست أحوالًا وصفاتٍ كما في الشاهد من الصفات الذاتية للجوهر والصفات التابعة للحدوث (النهاية، ص١٨٠).

[٧] النهاية، ص١٧٠.

الأوصاف الستة: حكم الإثبات والنفي، وحكم المساواة والزيادة (الهوية والغيرة)، وحكم القِدَم والحدوث. وقد يضرب المثل بصفة مختارة لبيان كل حكم، العلم والقدرة بالنسبة لحكمي الإثبات والنفي، والمساواة والزيادة، والكلام لحكم القِدَم والحدوث. وأحيانًا تظهر الأسماء مع الصفات وتتكرر المسائل من جديد مما يدل على نقص الإحكام النظري والتمييز بين الأحكام العامة ثم الأحكام الخاصة في موضوعات تطبيقية.[٨] وقد تتداخل الأحكام الثلاثة، ويُستَنبط أحدها من الآخر نظرًا لوجود نسق عام يحكمها كلها. وهو السبب في إثارة سؤال: هل إثبات الصفات أو نفيها نتيجة لإثبات قدمها أو حدوثها أم أن إثبات قِدَم الصفات وحدوثها نتيجة لإثبات الصفات؟[٩] لذلك يُكتفى أحيانًا بذكر حكمين دون الثالث.[١٠] وقد بدأ القدماء بالأحكام المرفوضة، وهي النفس والهوية والحدوث، ونحن نبدأ بالمذاهب المرفوضة أيضًا: الإثبات والغيرية والقِدَم.[١١]

(٢) الإثبات والنفي

وقد يبدأ القدماء في العادة بحكم المساواة والزيادة قبل حكم الإثبات والنفي، في حين أن حكم الإثبات والنفي هو الحكم الأولى، بعده يأتي حكم المساواة والزيادة أو حكم الحدوث والقِدَم. فاعتبار الصفات زائدة على الذات إثبات لها، واعتبارها عين الذات نفي لها. إثبات الصفات وقوع في التشبيه، ونفيها إثبات للتنزيه. تعني الصفات هنا الصفات الحسية التي يشارك فيها الإنسان ويقوم إثباتها على التضحية بالتنزيه من أجل إثبات الصفات وتفادي إثبات ذات خالصة مجردة لا طعم ولا لون ولا صفات ولا أفعال لها. ونظرًا لأهمية الحكم، فإن إثبات الصفات يظهر أحيانًا كعنوان للموضوع وليس مجرد مسألة

---

[٨] الفقه، ص١٨٤–١٨٥.

[٩] في «اللمع» إثبات الصفات ونفيها نتيجة لإثبات قِدَمها أو حدوثها (اللمع، ص٢٥–٣٣).

[١٠] في إثبات العلم بأحكام الصفات العلى (النهاية، ص١٧٠–١٧٩). في إثبات العلم بالصفات الأزلية، ص١٨٠–٢١٤. في إثبات العلم بأحكام الصفات العلى، قد شرع المتكلمون في إثبات العلم بأحكام الصفات قبل الشروع في إثبات العلم بالصفات لأن الأحكام إلى الأذهان أسبق. والمخالفون من المعتزلة في إثبات الصفات يوافقون في أحكام الصفات، ص١٧٠.

[١١] «ونحن الآن نبتدئ بمعتمد أهل التعطيل وننبه على وجه إبطاله، ثم نذكر بعض ذلك مستند أهل الحق» (الغاية، ص٣٨).

حكم في الصفات.[١٢] ونظرًا لأهمية إثبات الصفات سُمِّي أهل السنة والأشاعرة الصفاتية، وهو لقب أعطوه هم لأنفسهم في مقابل إعطائهم لنفاة الصفات لقب المعطلة، واستُعملت الألقاب كسلاح ضد الخصوم وللدفاع عن الذات.[١٣] فنفي الصفات وصف للخصم واتهام له بالتعطيل في مقابل مدح الذات وتعظيمها وإعطائها لقب الصفاتية. ونظرًا لأهمية إثبات الصفات أصبح التوحيد مرادفًا له.[١٤] وعند بعض الحركات الإصلاحية الحديثة التي اقتربت من المعتزلة وظلت أشعرية في التوحيد اعتزالية في العدل لا تثبت الصفات بما فيه الكفاية وتكون أقرب إلى النفي، ولكن مع الإصرار على التنزيه وعدم الوقوع في التشبيه الذي هو في العادة نتيجة طبيعية لإثبات الصفات. فتثبت الصفات وتنفي الكيفية فيكون لله سمع لا كسمعنا وبصر لا كبصرنا، أي تحصيل حاصل، خطوة إلى الأمام وخطوة إلى الخلف، إثبات الشيء ونفيه في آن واحد. ويظل الفكر الديني المعاصر في مواجهة الأشعرية، يتعامل بأسلوبها كي يتحرر منها، فيظل أسيرًا لها دون خرق الحصار والخروج عن الطوق استنادًا إلى الاعتزال القديم واعتمادًا على تجارب العصر. وفي حركة إصلاحية أخرى قد يتم إثبات الصفات في مواجهة الأشعرية، وكأن الأشعرية نفي للصفات نظرًا لأنها لا تقول بالتشبيه

[١٢] نظرًا لأهمية الموضوع يعقد له باب خاص. باب الرد على الجهمية في نفيهم علم الله وقدرته وجميع صفاته (الإبانة، ص٣٩–٤٤). إثبات أسماء الله وصفاته (الإنصاف، ص١٩). باب القول في إثبات العلم بالصفات ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾ إشارة إلى الوجود ونقض على المعطلة والباطنية (البحر، ص٣). في إثبات الصفات وإبطال تعطيل من ذهب إلى نفيها (الغاية، ص٢٥). في إثبات الصفات النفسية (الغاية، ص٣٨–٥١). إثبات الصفات خلافًا للأشعرية (الكتاب، ص٥). إثبات الصفات خلافًا للأشعرية المعطلة (الكتاب، ص٣٧). باب من جحد شيئًا من الأسماك والصفات، عدم الإيمان بجحد شيء من الأسماء والصفات (الكتاب، ص١٣٠–١٣٢). ومما أجمعوا عليه (المشبِّهة) إثبات الصفات فالباري عالم بعلم قادر بقدرة ... إلخ (الملل، ج٢، ص١٩).

[١٣] «الصفاتية: اعلم أن جماعة كبيرة من السلف كانوا يثبتون لله صفات أزلية من العلم والقدرة والحياة والإرادة والسمع والبصر والكلام ... ولا يفرقون بين صفات الذات وصفات الفعل بل يسوقون الكلام سوقًا واحدًا.» ولما كانت المعتزلة ينفون الصفات والسلف يثبتونها سُمِّي السلف صفاتية والمعتزلة معطلة (الملل، ج١، ص١٣٥). من ضمن أحكام الصفات أنها كلها قائمة بذاته (الاقتصاد، ص٤٤).

[١٤] والإيمان بالله يتضمن التوحيد له والوصف بصفاته (الإنصاف، ص٢٣). في أنه سبحانه عالم بالعلم، قادر بالقدرة، حي بالحياة (المسائل، ص٣٩٦-٣٩٧).

صراحةً وتنفي الكيفية.[١٥] والحقيقة أنه لا يمكن إثبات السمع والبصر ثم نفي التشبيه ونقول سمع لا كسمع الآدميين وبصر لا كبصرهم، فتلك خطوة إلى الأمام وخطوة إلى الخلف، إقدام وإحجام، نفي وإثبات، تنزيه وتشبيه، وسير في المكان، «محلك سر».[١٦] والواقع أن إثبات الصفات لا يعني بالضرورة الوقوع في التشبيه، بل يعني أن حالات الشعور ليست صفات تابعة لحركته، بل هي وحدات مستقلة موجودة بوجوده. فهي في نفس الوقت معنًى ووجود. الصفات إذن ليست مجرد حالات ذاتية، بل هي صفات موضوعية. لا يوجد عالم بلا علم ولا قادر بلا قدرة.[١٧] هذا الإشكال كله ناتج عن طبيعة الصلة بين الذات والموضوع. فإذا كان نفي الصفات رجوع الذات إلى ذاتها، فإن إثبات الصفات رغبة مستمرة في التخارج وإيجاد موضوع فتشتق الذات موضوعًا من ذاتها لا تثبته كموضوع في ذاتها وليس بالضرورة خارجًا عنها. فالعالم يوجب العلم، والقادر يوجب القدرة، والحي يوجب الحياة، وهو ما يحدث في بناء الخطاب عندما تولد العبارة الإنشائية وجودًا خبريًّا، وعندما يوجب التمني الواقع، وعندما تخلق الذات من نفسها موضوعًا تخاطبه فتتوحد مع نفسها، وتصبح ذاتًا وموضوعًا، موجودًا كاملًا.

والحجج النقلية على إثبات الصفات كثيرة،[١٨] ولكنها في نفس الوقت معارضة بحجج نقلية أخرى لنفي الصفات. كما أنها توحي بالتشبيه مما يوجب تأويلها حرصًا على التنزيه، وبالتالي يمكن قلبها فتصبح حججًا مضادةً لنفي الصفات. ويصبح إثبات الصفات مناقضًا

---

[١٥] الحركة الأولى لدى محمد عبده في «رسالة التوحيد»، والثانية محمد بن عبد الوهاب في «كتاب التوحيد».

[١٦] أثبت الباقلاني السمع والبصر على أنها صفة من صفات الله أخبرنا أنها في خلقه، غير أنا نقول إن سمعه لا كسمع الآدميين ولا بصره كأبصارهم (التنبيه، ص١٢١).

[١٧] هذا هو موقف أهل السنة عامة، فالأشعري مثبت للصفات، الله عالم بعلم لارتباط الصفة بالموصوف، فكما أنه لا صفة بلا موصوف، فكذلك لا موصوف بلا صفة (اللمع، ص٢٦–٣١؛ الإبانة، ص٨). وعند ابن كلاب: الله عالم بعلم، وقادر بقدرة، وقديم بقِدَم (مقالات، ج١، ص٢٢٩–٢٣٠، ج٢، ص٢٠٢، ص١٧٩–١٨٠). وعند عبد الله بن سعيد القطَّان لم يزل حيًّا عالمًا قادرًا بعلم وقدرة وحياة (مقالات، ج١، ص٣٢٥). ويثبت الباقلاني أسماء الله وصفاته وينفي النقائص عنه الدالة على حدوث من جازت عليه (الإنصاف، ص١٩). وأصحابنا مجمعون على أن الله حيٌّ بحياة، وقادر بقدرة، وعالم بعلم، ومريد بإرادة، وسامع بسمع لا بأذن وباصر ببصر هو رؤية لا عين، ومتكلم بكلام لا من جنس الأصوات والحروف (الأصول، ص٩٠).

[١٨] أرجأنا ذكر الحجج النقلية هنا ووضعناها في عرض الصفات، كل على حدة.

لظاهر النص وحكم الشرع، ويتحول إلى إثبات آلهة متعددة قديمة متغايرة ومتميزة عن الله. وما الداعي في التحديد إذن بسبع أو بسبع عشرة صفة؟ ما المانع من الزيادة إلى ما لا نهاية وإثبات الجلال والإكرام والجبروت والكبرياء، والحمد والقوة والحلم والكرم والعظمة والهبة واللطف والسع والشكر والود كصفات؟ صحيح أن الأشاعرة قد احتاطت وجعلتها أسماء ولكنها حددتها أيضًا بتسع وتسعين، «له الأسماء الحسنى»، وكلمات الله لا تنتهي، وصفاته وأسماؤه لا حد لها.[١٩]

أمَّا الحجج العقلية فعديدة، منها ما يعتمد على البداهة ذاتها، فإذا ثبت العالم ثبت العلم، فلا عالم بلا علم. إثبات العالم إثبات للعلم بالضرورة، أمَّا إثبات العالم ونفي العلم فتناقض، إذ لا معنى للعلم إلا كون العالم عالمًا بمعلومات على ما هو عليه.[٢٠] وأحيانًا يُسَمَّى الدليل التجريبي نظرًا لاعتماده على قياس الغائب على الشاهد. ففي الشاهد العالم ذو العلم، والقادر ذو القدرة، والمريد ذو الإرادة. يتم إثبات الصفة إذن بمجرد إثبات الموصوف، وإثبات الفعل بمجرد إثبات الفاعل. والحقيقة أن الحجة ليست بديهية لأنها تعريف الشيء بما هو دونه في الخفاء والجلاء عندما يحيل الموصوف إلى الصفة. كما أن الله عالم لا تعني أن له علمًا بل تعني أنه محيط، أي تبقى الصفة على مستوى المعنى والدلالة دون تشخيصها، وتثبتها كجوهر. وإذا كانت الحجة تقوم على قياس الغائب على الشاهد، فما المانع من عزو الجوارح وآلات الحس في السمع والبصر وفي غيرها من الصفات، أي الأذن والعين واللسان واليد وجميع الأعضاء الحسية؟

وقد تأخذ الحجة طابعًا جدليًّا، إمَّا بوجود الإثبات أو استحالة النفي. فإثبات ونفي الصفات إمَّا أن يرجعا إلى الذات أو إلى الصفات أو إلى الأحوال. ويستحيل الرجوع إلى الذات لأنها معقولة دون الاتصاف بالأحوال، فلزم أنها ترجع إلى الصفات.[٢١] والحقيقة أن ذلك

---

[١٩] يقول ابن حزم: إنهم — أي الأشاعرة — أثبتوا إقامة سبعة عشر شيئًا متغايرًا كلها قديم لم تزل وكلها غير الله. وقال آخرون خمسة عشر: السمع، والبصر، والعين، واليد، والوجه، والكلام، والعلم، والقدرة، والإرادة، والعزة، والرحمة، والأمر، والعدل، والحياة، والصدق (الفصل، ج٢، ص١٣٤–١٣٥). ويقول أيضًا إنه رأي للأشعري في كتابه المعروف بالموجز أن الله إذا قال «إنك بأعيننا» إنما أراد عينين. ويرى ابن حزم أن لفظ صفة لم يأتِ به نص ولكن الله أخبرنا بأن له علمًا وقوةً وكلامًا وقدرةً، وكلها ترجع إلى غير الله أصلًا. الله له الأسماء الحسنى فقط وكلها توقيفية. فابن حزم يرفض تجريد الصفات وجمعها تحت مقولة صفة إبقاءً لها على فرديتها.

[٢٠] النظامية، ص١٧. وانظر رفض ابن حزم لحجة البداهة في الفصل، ج٢، ص١٢٨–١٣٦.

[٢١] انظر فيما بعد الأحوال عند أبي هاشم.

إثبات حقائق مختلفة وخواص متباينة لذات واحدة دون ما مبرر. كما أنه تحصيل حاصل لأنه إثبات الصفات بالصفات. وإثبات الصفات بالذات أقرب إلى العقل. والذات واحدة لا ينتج عنها كثرة الصفات. وقد يُقال أيضًا إن إنكار إثبات صفات أزلية مثل إثبات موصوف بلا صفات. والحقيقة أن الموصوف فاعل وصفاته أفعال دون أن تتجوهر أو أن تستقل وإلا وقعنا في التعدد، تعدد الجواهر والمعاني المستقلة.

وهناك حجة أخرى صورية تقوم على دليل حدوث العالم واحتياجه من حيث إمكانه إلى مرجح لأحد أطراف الإمكان. والمرجح إمَّا أن يكون بذاته ولذاته أو بذاته على صفة وراء الذات، ويستحيل الترجيح بالذات لأن ذلك لا يخصص فيجب أن يكون الترجيح بالصفة وهي التي سماها الشرع الإرادة أو القدرة. فإذا اشتمل الفعل على حكمة وجب كون الصانع عالمًا، والقدرة والعلم يستوجبان الحياة. فالصفة إذن هي مرجح الوجود على العدم وصلة الله بالعالم، أي أنها مرادفة للفعل. والحقيقة أن الصفة بهذا المعنى افتراض زائد لأن الآية تدل، والظاهرة تشير، دون ما حاجة إلى صفة متوسطة بين الله والعالم، وإلا كان الفكر الديني في الخلق معتمدًا على التوسط كما هو الحال في المسيحية أو في غيرها من الديانات القديمة وترك الخلق المباشر وهو أهم ما يميز الدين الجديد.

وقد يستعمل دليل تجريبي صرف ويكون هو نفس الدليل السابق مقلوبًا. فالتأمل في الكون ببدائع الصنائع وعجائب الخلق يؤدي إلى إثبات الصانع حكيمًا قادرًا مريدًا دون اللجوء إلى قياس الغائب على الشاهد. «فالغائب شاهد، والعقل، والبصر نافذ». ولا حاجة إلى الاستدلال في الضروريات. ويزيد الأشعري تأمل الإنسان في خلقه وأطواره، طورًا بعد طور، وفي كمال الخلقة، أي تأصيل التأمل في النفس وفي الكون. والحقيقة أن هذا الدليل البصري الكوني يثبت الموصوف لا الصفة، والفاعل لا كيفية الفعل. وليست القضية إثبات الصفات، ولكن صلة الذات بالصفات، صلة زيادة أو تساوي، غيرية أم هوية. وليست القضية في الإثبات، ولكن في منع الاشتراك بين الصفات الإلهية والصفات الإنسانية. وقد تأخذ هذه الحجة صيغة أخرى وهو القول بأنه لو لم يكن متصفًا بهذه الصفات لكان متصفًا بما يقابلها، والله يتعالى ويتقدَّس عن أن يتصف بما يوجب في ذاته نقصًا. فلو لم يكن الله عالمًا لكان جاهلًا، ولو لم يكن قادرًا لكان عاجزًا، ولو لم يكن حيًّا لكان ميِّتًا ... إلخ. والحقيقة أن العلم والجهل، القدرة والعجز، الحياة والموت ليسا من المتقابلين، أي ما لا يجتمعان على شيء واحد من جهة واحدة في اللفظ أو في المعنى تقابل السلب والإيجاب أو تقابل الصدق والكذب بل من المتضايفين مثل الأبوة والبنوة. ومنه تقابل الطرفين الضدين، أي الذين لا

يُفهَم أحدهما بدون الآخر في علاقة نسبة أو إضافة، كما وضح في نظرية الوجود.[٢٢] والأصل في التضايف هو أن يكون الطرفان حسيين، مثل الأب والابن أو الكبير والصغير. أمَّا لو كان أحدهما حسيًّا والآخر عقليًّا، فإنه يقوم على قياس الغائب على الشاهد أوَّلًا ثم يُقلَب ثانيًا. فلأن الإنسان جاهل يكون الله عالمًا، ولأن الإنسان عاجز يكون الله قادرًا، ولأن الإنسان ميت يكون الله حيًّا ... إلخ.[٢٣] فالعقيدة في حقيقة الأمر تنبع من المنطق وتنشأ منه، والمنطق ليس هو الجدل أو البرهان أي المنطق الصوري، بل هو المنطق الحسي والمنطق الشعوري.

والحجة الأكثر شيوعًا هي حجة التغاير، تغاير الصفات. لو كان العلم والقدرة شيئًا واحدًا، والله يعلم نفسه ويقدر على نفسه، لما كان عالمًا ولا قادرًا. وذلك لأن كل صفة لها تعلُّق معيَّن، تتغاير الصفات فيما بينها لأن كلًّا منها لها تعلُّق متميِّز عن الآخر. ولا يرجع التمايز إلى اللفظ وحده، بل إلى المعنى. لثبات الصفات إذن معاني قائمة وليست أحوالًا. وإذا كانت الصفات تُثبَت من أجل تغايرها، فإنها تُنفَى من أجل تماثلها. والعقل الصريح يعرف كون الشيء معلومًا وكونه مقدورًا، على الأقل عموم الأوَّل وخصوص الثاني. صحيح أن العلم من حيث هو علم حقيقة واحدة وليس خاصية واحدة، وإنما تختلف العلوم باعتبار متعلقاتها وتتماثل باتحاد المتعلق. العلم يتبع المعلوم وجودًا وعدمًا، وكذلك الكلام. ويستحيل إثبات ذات واحدة. لها خاصية العلم والقدرة والإرادة والكلام، أي اجتماع صفات وخواص لذات واحدة. يعلم الباري ذاته ويعلم ما يلزم بعلمين متمايزين. ولا خوف من التشبيه. فتعلق العلوم بالمعلوم ليس تعلق زمان ومكان. والحقيقة أن هذا كله افتراض تركيب وتعدد في الله. لا يقع التغاير إلا في المعلومات والمقدورات، ولكنه لا يقع في العلم أو القدرة. كما أن اختلاف وجوه الاعتبارات في شيء واحد لا يوجب تعدد الصفة، وأن تعددها لا يوجب تمايزها وثبوتها، ويمكن لوحدة الذات أن تضم تحققات فعلية لها دون أن تتكثر وتتعدد في معانٍ أو جواهر أو حتى في أحوال. فإثبات الأحوال مثل إثبات الصفات، إلا أن الصفات موجودة والأحوال غير موجودة لأنها لا توصف بالوجود ولا بالعدم، ولكنها متمايزة فيما بينها، فالعالمية غير القادرية وإلا لزم من نفي أحدهما نفي الآخر. ومع ذلك فإن بعض الأشاعرة والفقهاء يرتضون حجة التغاير، وذلك لأن الصفات يمكن رد بعضها

[٢٢] انظر الفصل الرابع: نظرية الوجود، ثالثًا: فينومينولوجيا الوجود (الأعراض)، (٤) النسبة، (٥) الإضافة.

[٢٣] يرفض الآمدي هذه الحجة (الغاية، ص٤٩–٥١).

إلى البعض استنباطًا، ثم ردها كلها إلى الذات. فالإرادة ترد إلى القدرة، والقدرة إلى العلم. الله مريد، وذلك يستتبع القدرة، والقدرة تستتبع الإرادة، والإرادة تقتضي العلم، والكل يقتضي الحياة. يلزم من كونه حيًّا أن يكون سميعًا بصيرًا متكلمًا، فتلك مظاهر الحياة وإلا وُصف بأضدادها كالعمى والطرش والخرس على ما عُرف في الشاهد.[٢٤] ويجوز في اللغة عن طريق المجاز أن يسمع الإنسان المبصرات ويبصر المسموعات، وكما هو معروف في الفن «العين تسمع والأذن ترى». وتتكلم اليد والعين. كما يستعمل الأعمى يديه للإبصار وللذوق وليس فقط للمس وكما يسمع الأصم بحركات اليد. السمع والبصر يعنيان العلم، كما يعني العلم السمع والبصر على ما هو مذكور في عديد من الآيات.[٢٥]

أمَّا حكم الثاني فقد كان رد فعل على التجسيم والتشبيه حرصًا على الذات، الوعي الخالص، وتنزيهها.[٢٦] ولا فرق في النفي بين الأوصاف والصفات والأسماء. ولا يمنع نفي

---

[٢٤] هذا هو اعتراض الجويني، ص١٧٤–١٧٦؛ الغاية، ص٤٤–٤٧؛ الملل، ج١، ص١٣١–١٤١.

[٢٥] هذا هو اعتراض ابن حزم (الفصل، ج٢، ص١٢٨–١٣٦). ويذكر ابن حزم آيات كثيرة لإثبات أن الرؤية تعني العلم، مثل: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ فَوْقَهُمْ صَافَّاتٍ وَيَقْبِضْنَ مَا يُمْسِكُهُنَّ إِلَّا الرَّحْمَنُ إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ بَصِيرٌ﴾، ﴿إِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى﴾ تعني سميع بصير، وإلا لزمهم وصف الله بالكيد من: ﴿وَأَكِيدُ كَيْدًا﴾، والمكر من: ﴿أَفَأَمِنُوا مَكْرَ اللهِ﴾، ﴿وَاللهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ﴾، والنسيان من: ﴿نَسُوا اللهَ فَنَسِيَهُمْ﴾، والسخرية من: ﴿سَخِرَ اللهُ مِنْهُمْ﴾، والاستهزاء من: ﴿اللهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾. وقد ورد النص بأنه قوي وكريم ومتكبر وجبار وعاقل وشجاع وسخي ومتجبر ومستكبر، فلماذا الاقتصار إذن على بعض الصفات دون البعض الآخر؟

[٢٦] ينفي المعتزلة الصفات، ويتفقون مع النفاة بمذهبهم الخاص (الغاية، ص٣٨). قالت إنه حي بذاته، قادر بذاته، عالم بذاته (المسائل، ص٣٦٦). نفوا الصفات القديمة أصلا وقالوا: عالم بذاته قادر بذاته، لا بعلم وقدرة وحياة (الملل، ج١، ص٦٦). قالوا إن الله قادر بلا قدرة بل لنفسه (الأصول، ص٩). اتفقت سائر فرق المعتزلة على نفي الصفات (اعتقادات، ص٣٥). فنفت الصفات الأزلية بما فيها الرؤية والإدراك (الفِرَق، ص٣٣٤؛ الأصول، ص٩٠). وعند النظام أنه لم يزل عالمًا حيًّا قادرًا لا بعلم وقدرة (مقالات، ج١، ص٢٢٤–٢٢٥، ج٢، ص١٥٩). ونفي النظَّام مع الكعبي الإرادة، فالإرادة هي نفس الأمر (الأصول، ص٩٠). وكذلك نفى البغداديون الإرادة وباقي الصفات (الفِرَق، ص٣٣٤). وقالوا لم يزل عالمًا (مقالات، ج٢، ص١٧١). كما أنكر الجاحظ صفات الباري، ومذهبه مثل مذهب الفلاسفة، وهو أميل إلى الطبيعيين منهم إلى الإلهيين (الملل، ج١، ص١١٣). وعند الجبائي الباري عالم لذاته ... إلخ. لا يقتضي كونه عالمًا صفة هي حال علم أو حال يوجب كونه عالمًا (الملل، ج١، ص١١٨–١١٩). ووافقت النجارية المعتزلة في نفي الصفات، فقال النجار الباري مريد لنفسه (الملل، ج١، ص١٣١). وكذلك نفى معمر

الصفات من استعمال بعض الصور الفنية للتعبير لإيصال المعاني في المواقف الإيمانية والوجدانية. وقد يصل النفي إلى حد إنكار كل صفات التشبيه بالإنسان، كلًّا أو بعضًا، لا فرق في ذلك بين الثلاثي (العلم والقدرة والحياة) أو الرباعي (السمع والبصر والكلام والإرادة). كما وصل إلى حد نفي اسم الفاعل مع اسم الفعل، فالله ليس سميعًا ولا قديرًا ولا متكلمًا، وبالتالي تنفي المعاني وإن ثبتت الأسماء دون أن يكون له في حقيقة العلم والقدرة والسمع والبصر.[٢٧] وإلى هذا الحد يُتَّهم نافي الصفات بالزندقة والكفر كتهمة سياسية، كما يُتَّهم بالتعطيل كتهمة فكرية مع أن النفي ليس تعطيلًا، بل إبعاد للتشبيه دفاعًا عن التنزيه، سواء كان التعطيل في الصفات أم التعطيل في النصوص بالتأويل.[٢٨]

ولا يرجع نفي الصفات إلى أية مؤثرات لفظية دخيلة، بل يخضع لضرورة عقلية داخلية دفاعًا عن التوحيد العقلي في صورة التنزيه. ولا ضير أن تتبع حضارات أخرى

بن عبَّاد السلمي الصفات (الملل، ج١، ص٩٨-٩٩). وعند عبَّاد بن سليمان ليس للباري علم ولا قدرة (مقالات، ج١، ص٢٤٣، ج٢، ص١٦٥). أمَّا أبو الهذيل فقال إن علمه هو هو، وقدرته هي هو، وقِدَم الله هو الله (مقالات، ج٢، ص١٥٧، ص١٦٤–١٦٥؛ الفِرَق، ص١٢٧؛ الانتصار، ص٧٥–٧٦). ويُشارك المعتزلة الصالحي (مقالات، ج٢، ص١٦٨)، والخياط (الملل، ج١، ص١١٤). وبالإضافة إلى أكثر المعتزلة هو أيضًا رأي الخوارج وكثير من المرجئة وبعض الزيدية (مقالات، ج١، ص١٣٨، ص٢٢٤–٢٣٠). وذهبت الشيعة والفلاسفة أيضًا إلى نفيها (المواقف، ص٢٧٩؛ الإرشاد، ص٧٩). ثم اختلفت آراء الشيعة فمنهم من لم يطلق عليه شيئًا من الأسماء الحسنى ومنهم من لم يجوِّز خلوه عنها، وقد نفتها الشيعة نظرًا لاعتمادها فلسفيًّا على عقائد المعتزلة طبقًا لمؤرخي أهل السنة (الغاية، ص٣٨). وعند القرامطة الديلم (غلاة الشيعة) أنه حي لا بحياة، وقادر لا بقدرة … إلخ. يصفون الإله كما يصفه الموحدون مع قولهم نور لا يشبه الأنوار (التنبيه، ص٢٠).

[٢٧] هذا هو موقف الجهمية. فقد أبطل جهم أن يكون لله علم أو قدرة أو حياة أو سمع أو بصر أو عين، وعند أهل السنة أنه لولا خوف الجهمية من السيف لأفصحوا عن ذلك. كما أنكر أن يكون موسى كليمًا (الإبانة، ص٣٥، ص٣٩–٤٠؛ التنبيه، ص١٢١، ص١٣١). وقد وافق جهم المعتزلة في نفي الصفات الأزلية وزاد عليهم أنه لا يوصف بصفة يوصف بها خلقه لأن ذلك يقتضي تشبيهًا، فنفى كونه حيًّا عالمًا، وأثبت كونه قادرًا فاعلًا لأنه لا يوصف شيء من خلقه بالقدرة على الفعل والخلق (الملل، ص١٢٧–١٢٨). ويعتبر جهم عند أهل السنة أصل الاعتزال.

[٢٨] يقول الباقلاني أن التعطيل ينصرف إلى وجوه شتى يعددها في خمسة: (أ) تعطيل الصنع عن الصانع (الدهرية). (ب) تعطيل الصانع عن الصنع (الفيض). (ج) تعطيل الباري عن الصفات الأزلية القائمة بذاته (المعتزلة). (د) تعطيل الباري عن الصفات والأسماء أزلًا (المعتزلة والكرامية). (هـ) تعطيل ظواهر الكتاب والسنة عن المعاني التي ولدت عليها (التأويل) (التمهيد، ص١٢٣).

لدوافع مماثلة ومختلفة لنفس الضرورة. فإذا كان التوحيد العقلي اليوناني أحد متطلبات العقل، فإن التوحيد العقلي الأصولي أحد متطلبات التنزيه. وهو عمل العقل في الوحي. والألفاظ مشاعة بين الجميع، خاصةً بعد التقاء الحضارتين. ولم تعد مرتبطة بحضارتها الأصلية، ولو قبلت في الحضارات الأخرى لرفضت ونفدت مثل زيوس وبوزيدون وسائر آلهة اليونان. لقد عرضت الألفاظ على العقل أوَّلًا وقَبِلها العقل ثانيًا، لأنها تساعد على التعبير عن التوحيد العقلي. وهذا لا يعني تقليدًا أو تبعيةً، ولا يعني أثرًا وتأثُّرًا، بل تمثُّلًا وامتدادًا وتحضيرًا.[٢٩] إن اتهام كل موقف معارض بأنه من أثر خارجي هو تفريغ للإبداع الذاتي للمعارضة وأصالتها الفكرية. ولكل بيئة ثقافية استقلالها الفكري ومصادرها الخاصة. والتشابه الخارجي لا يعني بالضرورة التبعية الداخلية. وقد يُرجع البعض الآخر نفي الصفات إلى مؤثرات داخلية من علوم الحكمة. وهذا أيضًا غير صحيح، إذ يخضع نفي الصفات إلى مقتضيات عقلية خالصة، هي تلك التي تخضع لها علوم الحكمة وهي التي اقتضت من كلا العلمين وأصحابهما، المعتزلة والحكماء، إلى الانتهاء إلى نفس التوحيد العقلي. قد يوحي بذلك رد علم أصول الدِّين على علوم الحكمة في علم الكلام المتأخر واستعماله لغتها، ولكن الحقيقة أن الحكماء لا تنفي صفات التنزيه، ولكنها تنكر صفات التشبيه. فالحكماء يثبتون صفات العلم والقدرة والإرادة … إلخ، ولكنها تكون عين الذات، وكلاهما في مقولة واجب الوجود.[٣٠] ويبدو من تطابق التوحيد الفلسفي مع التوحيد الاعتزالي أن كليهما قائم على العقل ولا يعني بالضرورة تأثير الفلاسفة على المتكلمين.

وهناك عدة صياغات لحكم النفي طبقًا لدوافعه. عندما يُقال مثلًا: حي عالم قادر لنفسه. والنفي هنا يأتي من الذات ورفضها للتعدد بالصفات. وقد يأتي النفي لكونه على

---

[٢٩] يتهم أهل السنة المعتزلة في قولهم بنفي الصفات بتبعيتهم لأرسططاليس، أو على الأقل بوقوعهم تحت تأثيره. يقول الأشعري: «وهذا أخذه أبو الهذيل عن أرسططاليس، وذلك أن أرسططاليس قال في بعض كتبه إن الباري علم كله، قدرة كله، حياة كله، سمع كله، بصر كله، فحسن اللفظ عنده وقال هو هو، وقدرته هي هي» (مقالات، ج٢، ص١٥٨). انظر ما عرضناه في رسالتنا باسم La Transposition Les Méthodes d'Exégèse, P. LXXIX–CLXXX وأيضًا ما قلناه عن منهج الأثر والتأثر والشكل الكاذب في: «التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم» (ص١٠٢–١٠٨؛ النهاية، ص١٩٠–٢٣٧).

[٣٠] اتهم الأشاعرة المعتزلة بأنهم نفوا الصفات آخذين ذلك من المتفلسفة الذين يزعمون أن للعالم صانعًا لم يزل وليس بعالم ولا بقادر ولا حي … إلخ. وقالوا نقول: عين لم يزل، ولم يزيدوا على ذلك. ولكن المعتزلة أظهرت ذلك، ولولا الخوف من الشيعة لأظهروا ما كانت الفلاسفة تظهره (مقالات، ج٢، ص١٥٦–١٥٧).

حالة هي أخص صفاته، الحالة التي توجب له صفاته، والنفي هنا يأتي من إثبات الأحوال. فإن قيل: الباري عالم قادر حي لا لعلل ولا لنفسه، فالنفي هنا بلا دافع من الذات أو الحال أو العلة، وهو النفي الأولى أو النفي الأصلي. وفي هذه الحالة يظهر بصراحة، فيُقال عالم لا بعلم، قادر لا بقدرة، حي لا بحياة، تأكيدًا على النفي بحرف النفي، كما يؤكد الإثبات على الإثبات بحرف الجر في عالم بعلم، وقادر بقدرة، وحي بحياة. والعجيب أنه يمكن نفي الصفات عن طريق إثبات قِدَمها، فيُقال مثلًا: إن الله لم يزل عالمًا، وما دامت فقد شاركت الذات في الوصف وامَّحى التغاير. ولكن في هذه الحالة يخرج الأمر كله من مجرد إثبات الصفات أو نفيها إلى الوقوع في الشرك الصريح المتضمَّن في موقف الأشاعرة.

وهنا حجج نقلية كثيرة لنفي الصفات لا تظهر كثيرًا عند مؤرخي أهل السنة كتمانًا لها، وعلى رأسها: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ وغيرها من الآيات، مثل: ﴿سُبْحَانَ اللهِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾، والتي ترد الذهن الإنساني إلى حدوده في استعمال اللغة ووصف الذات الخالص. ولكن الحجج العقلية ترد باستمرار للرد عليها بالرغم من قوتها وصلابتها، منها أن الصفات هي مجرد اختلاف وجوه الاعتبارات في شيء واحد لا يوجب تعدد الصفات، ومِنْ ثَمَّ فهي موجودات ذهنية لا وجود لها في الواقع، في عالم الأذهان لا في عالم الأعيان. وقد تكون هناك حجة جدلية. فإمَّا أن تكون الصفة الذات أو غير الذات. والأول نفي الصفات، والثاني إمَّا حادثة أو قديمة. فلو كانت قديمة لشاركت الذات، وبالتالي تصبح آلهة، والاشتراك في العدم يوجب الاشتراك في الألوهية، فلم يبقَ إلا أن تكون حادثة وهي صيغة أخرى لنفي الصفات.[٣١] وقد تكون هناك حجة خطابية مؤداها أن إثبات الصفات يؤدي إلى الافتقار

---

[٣١] النهاية، ص١٩٠–٢٣٧. ويعرض الآمدي هذه الحجة على النحو الآتي: لو ثبتت الصفات فهي إمَّا ذاتية وإمَّا خارجية، فإن كانت ذاتية فواجب الوجود تقدم عليها. وهي إمَّا أن تكون واجبة أو ممكنة أو بعضها واجب وبعضها ممكن، فإن كانت واجبة أدى إلى الاشتراك وهو مستحيل بدلالة التمانع، وإن كانت ممكنة فهي في حاجة إلى مرجح وهي واجب الوجود. أمَّا إن كانت الصفات خارجية، فهي إمَّا قائمة بذاتها أو غير قائمة. فإن لم تكن قائمة بذاتها فهي ليست صفات، وإن كانت قائمة بذاتها فهي إمَّا واجبة أو ممكنة، وهو يعود إلى القسمة الأولى، وكلاهما محال نظرًا لدلالة التمانع أو الحاجة إلى مرجح. وقد يُقال: لو كانت صفات وجودية زائدة فإمَّا أن تكون هي هو أو غيره. فإن كانت الأولى فلا صفة له، وإن كانت غيره فهي إمَّا قديمة أو حادثة، والحدوث ممتنع. وإن كانت قديمة يؤدي إلى تعدد القدماء. ويُقال: لو قامت بذاته صفات وجودية لكانت مفتقرة إليه في وجودها، وذلك يؤدي إلى إثبات خصائص الأعراض للصفات، وهو محال (الغاية، ص٣٨–٤٢؛ التمهيد، ص١٥٥–١٦٠).

والحاجة في الذات، وهو ما يستحيل على الله. ولا يكفي القول بأن استغناء الله استغناء كمال وليس استغناء نقص أو حاجة؛ لأن ذلك مواجهة افتراض بافتراض، ويظل إثبات الصفات محاصرة للذات وإعجازًا لها وكأن الوعي الخالص لا يستطيع أن يتخارج إلا بمعانٍ مستقلة هي الصفات. ولكن أقوى الحجج هي دفع التشبيه دفاعًا عن التنزيه. فلو كان له علم لتعلق بالمعلومات كما هو الحال في العلم الإنساني، وهو ما يرفضه الشعور بالتنزيه. لا يجب إذن إثبات علم قديم سابق على المعلومات، بل يجب نفي العلم على الإطلاق. نفي الصفات أكثر جذرية من إثباتها على أنها عين الذات أو إثباتها على أنها حادثة وكأن الحكم بأنها عين الذات أو بأنها حادثة يتضمن إثباتًا لها في حين أن حكم النفي نفي أصلي من الأساس. إثبات العلم يؤدي لا محالة إلى إثبات العرض والحدوث والتكاثر وهو ما يرفضه أيضًا الشعور بالتنزيه؛ لأن التنزيه يتطلب تجاوز ذلك وكل ما يطرأ على الحس. إثبات الصفات إذن نوع من التشبيه ويوقع لا محالة فيه بالرغم من الاحتراز بأنه لا يوجب تشابهًا لأن التماثل لا يكون بين الشيئين إلا إذا أناب الشيء محل الشيء. والحقيقة أن هذه الإنابة ليس شرطًا في التماثل أو التشابه لأن البشر تجمعات مثل الحيوانات والحشرات: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ﴾ دون أن يكون البشر بديلًا عن الطيور أو الحيوانات. فالتشابه هنا هو الذي أوجب عند البعض القياس. وحقيقة التماثل في الأجسام أو في الأعراض والله ليس كذلك.[٣٢] وفي حقيقة الأمر أن أحكام الصفات الثلاث، الإثبات والنفي، والزيادة والمساواة (الغيرية والهوية)، والقِدَم والحدوث، إنما تتعلق بطريقي التشبيه والتنزيه. فإثبات الصفات زائدة على الذات وإثبات قدمها يؤدي لا محالة إلى التشبيه. هناك صفات زائدة خاصة بالرباعي: «السمع، والبصر، والكلام، والإرادة» وإثبات وقِدَمها يوقع في تناقض لأن الصفات الإنسانية لا تكون إلا حادثة. في حين أن نفي الصفات واعتبارها عين الذات ثم القول بحدوثها يؤدي لا محالة إلى التنزيه. إذ تبقى الذات وحدها قديمة خالصة، وتُؤوَّل الصفات كمعانٍ للذات فالسمع والبصر والكلام للعلم إدراكًا وتعبيرًا، والإرادة للقدرة تحقيقًا. ولا تُثار مسألة الصلة بين قِدَم الذات وحدوث الصفات، والتوحيد بين الذات القديم والصفات الحادثة إذا كانت الصفات عين الذات. وكان من الطبيعي أنه بعد إثبات التنزيه في أوصاف الذات في الوعي الخالص، بل ونفي الماهية أو الذات أو النفس خوفًا من التشخيص واعتبار الصفات مجرد أوصاف لعمليات الشعور

[٣٢] الفصل، ج٢، ص١٣٧–١٣٨.

بالتنزيه تؤكد التنزيه مرة أخرى في نفي أي استقلال فعلي لهذه الصفات عن الشعور خوفًا من الوقوع في التشبيه أو التشخيص مرة أخرى.

وقد قدَّم الحكماء حججًا أخرى. فواجب الوجود مستغنٍ، وإثبات الصفات يجعله مفتقرًا إلى غيره في حاجة إليه، وهي تشابه حجة الكمال عند المعتزلة. كما أن الوجود ينقسم إلى واجب بذاته وإلى ممكن بذاته واجب بغيره. الواجب بذاته واحد لا تركيب فيه، والممكن بذاته مستحيل؛ لأن الله واجب الوجود، والواجب بغيره مستحيل؛ لأنه ضد الواجب بذاته، وهي تشابه الحجة الجدلية عند المعتزلة. والتدبير في الذهن بالاعتبار العقلي وليس في الوجود، وبالتالي كانت الصفات في الأذهان لا في الأعيان، وهي مثل حجة المعتزلة الأولى. والمبدأ الأوَّل يعقل ذاته ويعقل ما يلزم ذاته من حيث إنه مجرد عن المادة وهو علة المبدأ الثاني، ومِنْ ثَمَّ لا يحتاج إلى صفات زائدة. ويعلم الكليات دون الجزئيات، عالم بذاته، ومن علمه تلزم كل الموجودات، لا يعقل شيئًا من الأشياء، وبالتالي هو عالم بلا علم له متعلق، أي له معلوم.[٣٣]

ولما كانت الباطنية تعتمد في أصولها النظرية على الاعتزال وعلى علوم الحكمة، فقد شاركت في نفي الصفات. يدخل الله في صراع بين المتخاصمين، وبين الضدين بذاته دون ما حاجة إلى صفات أو أفعال تعبيرًا عن الموقف السياسي والاجتماعي الذي نشأ فيه التشيع. فإذا كانت السلطة تستعمل الصفات ضد المعارضة، فالمعارضة تستعمل الذات ضد السلطة.[٣٤] ليس المهم إيقاع الموقف الفكري في تناقض بل معرفة سببه ودوافعه وقصده من حيث التنزيه أو التشبيه، الوحدانية أو التعدد، الخالص أو الشائب، المثال أو الواقع وكيفية توظيف ذلك في الموقف الاجتماعي والسياسي الذي منه يصدر الموقف الفكري.

---

[٣٣] هذه هي حجج ابن سينا كما ترد في مصنفات العلم دون إشارة إلى مكانها في الإلهيات.

[٣٤] الباطنية قالوا في الباري: إنَّا لا نقول هو موجود ولا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز، وكذلك في جميع الصفات، فإن الإثبات الحقيقي يقتضي الشركة بينه وبين سائر الموجودات، وذلك تشبيه. فلم يكن الحكم بالإثبات المطلق والنفي المطلق، بل هو إله المتقابلين، وخالق الخصمين والحاكم بين المتضادين. ويُقال عن محمد الباقر إنه لما وهب العلم للعالمين قيل هو عالم، ولما وهب القدرة للقادرين قيل هو قادر، فهو عالم وقادر بمعنى العلم والقدرة لا بمعنى أنه عالم وقادر. وقالوا كذلك في القِدَم بأنه ليس بقديم ولا محدث، بل القديم أمره وكلمته والمحدث خلقه وفطرته (الملل، ج٢، ص١٤٦–١٤٧).

وقد تنفى الصفات ليس بناءً على حجج كلامية أو فلسفية، بل لأن التسمية لم تأتِ عن الشرع. وصف الله نفسه بأنه سميع بصير، ولكنه لم يصف نفسه بأن له سمعًا وبصرًا. ولا تجوز تسمية الباري إلا شرعًا بأسمائه وليس بصفاته. لفظ الصفة لفظ ليس شرعيًّا. والأسماء ليست اشتقاقية بل أخبر الله بها عن نفسه وسمَّى بها نفسه دون تشبيه أو تجسيم كما تفعل الأشاعرة والمجسمة أو تأويل كما تفعل المعتزلة.[٣٥] وقد بدأ نفي الصفات مقالة شرعية، ثم تحولت تحت أثر علوم الحكمة إلى موقف فلسفي خالص يرد الصفات كلها إلى صفتي العلم والقدرة ثم اعتبارهما صفين ذاتيتين أو اعتبارين أو حالتين أو ردهما إلى صفة واحدة هي العلم.[٣٦]

وللنفي عدة أساليب ترجع إلى قسمة الاسم إلى فعل وفاعل ومفعول، وهي أطراف القسمة الثلاثية المعروفة عند أهل اللغة: اسم الفعل واسم الفاعل واسم المفعول. الصفة اسم الفعل كالعلم، والموصوف اسم الفاعل كالعالم، وموضوع الصفة اسم المفعول كالمعلوم. وهي القسمة التي استعملها الحكماء من قبل للتعبير عن التنزيه بالتوحيد بين الأطراف الثلاثة: فالله علم وعالم ومعلوم، عشق وعاشق ومعشوق، عقل وعاقل ومعقول ... إلخ.

[٣٥] هذا هو موقف ابن حزم وسائر الفقهاء. لا يجوز إطلاق سمع ولا بصر، حيث لم يأتِ نص لما ذكرنا من أنه لا يجوز أن يُخبَر عنه تعالى ما لم يُخبِر عن نفسه. وكذلك ذهبت طوائف من أهل السنة منهم الشافعي داود بن علي وعبد العزيز بن مسلم الكناني وغيرهم أن الله سميع بصير، ولا نقول بسمع ولا ببصر، لأن الله لم يقله، ولكن سميع بذاته بصير بذاته. وكان السلف يخالفون المعتزلة والفلاسفة في نفي الصفات لما وجدوا الصفات مذكورة في الكتاب والسنة (الفصل، ج٢، ص١٢٨؛ الملل، ج٢، ص٦٩). لفظ الصفة ليس من القرآن أو الشرع (الفصل، ج٢، ص١٣٤–١٣٥). لا تعقل الصفة والصفات في اللغة التي بها نزل القرآن وفي سائر اللغات وفي وجود العقل وفي طراوة الحس إلا أعراضًا محمولة في الموصفين، ولله المثل الأعلى، ولا يجوز وصفه بصفة غير شرعية (الفصل، ج٢، ص١٥٣). وعند الجويني في القضاء باتحاد الصفات ليس من مدارك العقول بل يُحال إلى قضية الشرع وموجب السمع (الإرشاد، ص١٣٦–١٣٧).

[٣٦] يرى ابن حزم أن الواصلية قالت بنفي صفات الباري من علم وقدرة وإرادة وحياة، وكانت المقالة في بدايتها غير قبيحة. وكان واصل يشرع فيها بناء على قول ظاهر وهو الاتفاق على استحالة وجود إلهين قديمين أزليين. ومن أثبت معنى أو صفة قديمة فقد أثبت إلهين. وإنما شرع أصحابه بعد مطالعة كتب الفلاسفة إلى رد جميع الصفات إلى كونه عالمًا قادرًا، ثم الحكم بأنهما صفتان ذاتيتان، أو اعتباران للذات القديمة كما قال الجبائي، أو حالتنا كما قال أبو هاشم. ومال أبو الحسين البصري إلى ردهما إلى صفة واحدة، وهي العالمين. وذلك غير مذهب الفلاسفة (الملل، ج٢، ص٦٩).

وباستعمال هذه القسمة يمكن القول بأن نفي الصفات أخذ طريقين: الأوَّل التوحيد بين اسم الفعل واسم الفاعل. وفي هذه الحالة تُنفَى الصفات عن طريق إلحاقها بذات الباري وعدم التفرقة أساسًا بين الذات والصفات. حينئذٍ تكون القدرة هي القادر، والعلم هو العالم، والحياة هي الحي، والإرادة هي المريد. ولنفي أي موضوع للفاعل قد يتحول اسم الفاعل إلى «فعيل» أو «فعَّال»، وبالتالي لا يكون سامعًا فقط، بل سميعًا ولا فاعلًا فقط، بل فعَّالًا.[٣٧] والثاني التوحيد بين اسم الفاعل واسم المفعول، وفي هذه الحالة أيضًا تُنفى الصفات بتحويل الصفة إلى متعلق الصفة فيكون العلم هو المعلوم، والقدرة هي المقدور، والإرادة هي المراد.[٣٨] أمَّا إثبات الصفات ثم نفيها فتحصيل حاصل، خطوة إلى الأمام وخطوة إلى الخلف، مثل الله عالم وعلمه ذاته، علم الله لم يزل وهو الله، علم الله هو الله، وبالتالي يثبت قِدَم الصفات ومساواتها للذات، وهو تناقض في النسق العام لأحكام الصفات.[٣٩]

(٣) الزيادة والمساواة (الغيرية والهوية)

وهو الحكم الثاني في موضوع الصفات بعد حكم الإثبات والنفي، وأحيانًا يكون الحكم الأوَّل. هل الصفات زائدة على الذات أم أنها عين الذات؟ هل علاقة الصفات تتحدد بالزيادة

---

[٣٧] قد يستعمل هذه التوحيد بين اسم الفعل واسم الفاعل، لا من أجل التنزيه، بل من أجل التجسيم والتشبيه. إذ تقول المجسمة أيضًا بأن الباري قبل أن يخلق الخلق ليس بعالم ولا قادر ولا سميع ولا بصير ولا مريد (مقالات، ج١، ص٢٦٢–٢٦٣). كما يرى هشام بن الحكم أن وجه الله هو الله (مقالات، ج١، ص١٣٨). وكذلك بعض أنصار ابن كلاب بأن الله قديم لا يقدم (مقالات، ج١، ص٢٠٣).

[٣٨] هذا هو رأي عبَّاد بن سليمان في أنه لم يزل عالمًا قادرًا حيًّا، أي لم يزل عالمًا بمعلومات، قادرًا بمقدورات (مقالات، ج٢، ص١٦٤–١٦٥).

[٣٩] هذا هو موقف أبي الهذيل وأصحابه (الفصل، ج٢، ص١١٨). انتهج منهج الفلاسفة فقال الباري عالم بعلم هو نفسه، ولكن لا يُقال نفسه علم كما قالت الفلاسفة عقل وعاقل ومعقول (النهاية، ص١٨٠؛ الملل، ج١، ص٤١). وألزمه أهل السنة أن يكون نفسه علمًا وقدرةً وأن يستحيل كونه عالمًا وقادرًا لأن العلم لا يكون عالمًا ولا القدرة قادرًا، وألزموه أيضًا أن تكون معلوماته كلها مقدورة له، وهذا يوجب أن تكون ذاته مقدورًا له كما هو معلوم له (الأصول، ص٩١–٩٢). قال: عالم بعلم وعلمه ذاته، وقادر بقدرة وقدرته ذاته، وحي بحياة وحياته ذاته، وهو رأي مقتبس من الفلاسفة الذين اعتقدوا أن ذاته واحد لا كثرة فيها. الصفات ليست وراء الذات معاني قائمة بذاته بل ذاته ترجع إلى السلوب أو اللوازم. وإذا كانت هذه الصفات وجوهًا للذات فهي بعينها أقانيم النصارى وأحوال أبي هاشم (الملل، ج١، ص٧٥؛ الشرح، ص١٨٣–١٨٤).

أم بالمساواة؟ هل العلاقة علاقة غيرية. الصفات غير الذات، أم هوية، الصفات هو الذات؟ الهدف من ذلك الحرص على وحدة الذات، وبساطتها في مقابل تعددها وتركيبها. والحقيقة أن كل المسلمين يتبنون الصفات، ولكن الخلاف هل الصفات زائدة على الذات أم أنها عين الذات؟ فالزيادة والمساواة، الحكم الثاني، فرع لإثبات الصفات ونفيها، الحكم الأوَّل. وقد ظهرت هذه الصياغة لأول مرة في القرن الخامس بعد أن كانت متضمنة كموضوع أو مسألة قبل ذلك، وقبل أن تتحول إلى حكم نظري عام.[٤٠]

وإثبات الصفات زائدة على الذات يضحِّي بالتنزيه من أجل التشبيه في حين أن إثبات الصفات مساوية للذات يضحي بالتشبيه في سبيل التنزيه. الأوَّل يحرص على الفاعلية في العالم في حين أن الثاني يحرص على التوحيد العقلي ذاته ورفض كل تركيب في الشعور بالتنزيه؛ لأن الفصل بين الذات والصفات مع أنه قائم على تنزيه الذات عن جميع صفات التشبيه إلا أنه يخاطر بشبهة التركيب.[٤١]

[٤٠] أجمع المسلمون على القول بما جاء به نص القرآن من أن الله سميع بصير، ثم اختلفوا: سميع بصير بسمع وبصر أم سميع بصير بذاته (الفصل، ج٢، ص١٢٨). «اتفقت المعتزلة ومن تابعهم من أهل الأهواء على نفي الصفات، ثم اختلفت آراؤهم في التعبير عن وصفه بأحكام الصفات» (الإرشاد، ص٧٩).

[٤١] باب في إثبات الصفات بوجه عام. ذهبت الأشاعرة إلى أن له صفات زائدة، فهو عالم بعلم، قادر بقدرة، مريد بإرادة … إلخ (المواقف، ص٢٧٩). مذهب أهل الحق أن الله سميع بسمع بصير ببصر (الغاية، ص١٢١؛ المحصل، ص١٣١). أن الواجب بذاته مريد بإرادة، عالم بعلم، قادر بقدرة، حي بحياة، سميع بسمع، بصير ببصر، متكلم بكلام، وهذه كلها معانٍ وجودية أزلية زائدة على الذات (الغاية، ص٣٨). من ضمن أحكام الصفات أنها ليست الذات، بل زائدة (الاقتصاد، ص٤٤). الصفات ليست الذات، بل زائدة (الاقتصاد، ص٦٩–٧٤). الصفات السبعة ليست هي الذات، بل هي زائدة على الذات، فصانع العالم عالم بعلم وحي بحياة وقادر بقدرة، وهكذا في جميع الصفات (الاقتصاد، ص٦٩). وهذه الصفات زائدة على ذاته (النهاية، ص١٨١). في إثبات الصفات بوجه عام، ذهبت الأشاعرة إلى أن له صفات زائدة، فهو عالم بعلم، قادر بقدرة، مريد بإرادة (المواقف، ص٢٧٩–٢٨٠). قال الأشعري ووافقه الباقلاني وجمهور أصحابه أن علم الله غير الله وخلاف الله، وأنه مع ذلك غير مخلوق ولم يزل (الفصل، ج٢، ص١١٨). قالت طائفة من أهل السنة والأشعرية وجعفر بن حرب من المعتزلة وهشام بن الحكم وجميع المجسمة تقطع أن الله سميع بسمع وبصير ببصر (الفصل، ج٢، ص١٢٨). قالت طائفة هو حي بحياة. واحتجت بأنه لا يعقل أحد حيًّا إلا بحياة، ولم يكن الحي حيًّا إلا لأن له حياة ولولا ذلك لم يكن حيًّا. قالوا: ولو جاز أن يكون حيًّا لا بحياة لجاز أن يكون حيًّا لا بحي (الفصل، ج٢، ص١٣٨).

وقد يهتز النسق العقائدي في أحكام الصفات من النفي والمساواة والحدوث في مقابل الإثبات والزيادة والقِدَم إلى إثبات صفات زائدة على الذات ومع ذلك تكون حادثة.[٤٢] ويمكن إثبات قِدَم الصفات والتوقف في مغايرتها للذات أو في توحدها مع الذات، فالحلان غير مرضيين. فيتم رفضهما معًا وإلغاء المشكلة وهو أقرب إلى التوقف مما يدل على القصد إلى العودة إلى العالم، واكتشاف الاغتراب دون التحول عنه، واكتشاف الزيف دون التوجه الفعلي إلى الشرعي.[٤٣] ويغيب النسق العقلي للأحكام الثلاثة نظرًا لأنها كلها تمرينات عقلية وليست استدلالات أو أحكامًا منطقيةً، تعبر عن توتر قطبي الشعور بين التشبيه والتنزيه. فإثبات الزيادة ينتج عنه إثبات الحدوث خشية الوقوع في الشرك مع أن النسق هو إثبات الزيادة مع القِدَم. وأحيانًا يكون إثبات قِدَم الصفات أولى من إثبات علاقة الزيادة أو المساواة فيُلغى الحكم الثاني من الأساس. وأحيانًا يثبت قِدَم الصفات دون الزيادة إيثارًا للوحدة على التعدد، ودفعًا لشبهة كثرة القدماء وتعدد الآلهة. وبالرغم من إثبات الصفات وإثبات قِدَمها فإنه يمكن إثبات وحدتها مع الذات ووحدتها مع نفسها محافظة على الوحدة في الألوهية، وبالتالي يثبت قِدَم الصفات دون مغايرتها للذات.[٤٤] وأحيانًا يتم وضع كل ذلك في إطار المجاز باستعمال التأويل أي العودة إلى نشأة المسألة في الشعور واكتشاف

---

[٤٢] عند جهم بن صفوان وهشام بن الحكم ومحمد بن عبد الله بن سيرة وأصحابهم علم الله هو غير الله، وهو محدث مخلوق (الفصل، ج٢، ص١١٨).

[٤٣] عند الأشعري في أحد قوليه: لا يُقال هو الله ولا هو غير الله (الفصل، ج٢، ص١٠٨؛ الشامل، ص٦٢٩). هي صفات أزلية قائمة بذاته لا يُقال هو هو ولا غيره ولا هو ولا غيره (الملل، ج١، ص١٤١-١٤٢). وأحيانًا يُقبِّح الأشعري كل ذلك ويعود إلى موقف الفقهاء بإلغاء كل الإشكالات العقلية. وقالت طوائف أهل السنة علم الله لم يزل وهو غير مخلوق، وليس هو غير الله، ولا نقول هو الله، صفات الله وأسماؤه لا هو ولا هو ولا غيره كالواحد من العشرة (البحر، ص١٥-١٦). قائم بذاته وهو لا هو ولا غيره (النسفية، ص٧٠). والذي عليه معظم أهل الكلام من أهل الحق وأسلاف المعتزلة أن العلم إذا قام بالمحل اتصف بكونه عالمًا وكونه عالمًا غير العلم القائم به وليس بحال زائد عليه، أي إثبات الصفة مغايرة للذات دون الزيادة احترازًا من التركيب والتعدد والقسمة.

[٤٤] يقول الباقلاني: «وأن يُعلَم أنه سبحانه ليس مغايرًا لصفات ذاته، وأنها في أنفسها غير متغايرات إذا كان حقيقة الغيرين ما يجوز مفارقة أحدهما الآخر بالزمان والمكان والوجود والعدم، وأنه سبحانه يتعالى عن المفارقة لصفات ذاته، وأن توجد الواحدة منها مع عدم الأخرى» (الإنصاف، ص٢٥-٢٦).

دلالاتها الإنسانية ووجوهها الاعتبارية، وأن ذلك كله ليس على الحقيقة بل على محض التصوير.[٤٥]

ويختار العلم كصفة مفضلة لإثباته زائدًا على الذات حتى لا يتكرر الإثبات لجميع الصفات، فهو أولى الصفات، وما ينسحب عليها ينسحب عليها كلها. كما أن العلم هو الأصل والشروط وباقي الصفات مؤسسة عليه ومشروطة به.[٤٦] ولكن بالرغم من إثبات أن العالم يعلم بعلم واحد، قائم بذاته، قديم أزلي، متعلق بجميع التعلقات وإثبات القدرة كصفة زائدة تبدو بعض الصعوبات في تعميم ما يُقال على العلم عن باقي الصفات. فإذا كان الله عالمًا فكيف يكون مريدًا لنفسه؟[٤٧]

والحجج النقلية لإثبات الصفات زائدة على الذات ممثلة في العلم كثيرة. ولكن الحجج النقلية لإثبات الصفات مساوية للذات أيضًا كثيرة، ويمكن قلب حجج الزيادة إلى حجج مساواة عن طريق التأويل.[٤٨] كما أن الموضوع لم يأتِ من استنباط معانٍ من النصوص

---

[٤٥] يعدِّد ابن حزم هذا الاضطراب في النسق في ثمانية مواقف: (أ) جمهور المعتزلة، إطلاق الله للعلم مجاز بمعنى لا يجهل على عكس سائر الناس الذي يأخذونه على الحقيقة. (ب) جهم وهشام بن الحكم ومحمد بن عبد الله بن سيرة، علم الله هو غير الله، محدث مخلوق. (ج) طوائف من أهل السنة، غير مخلوق لم يزل، ليس الله ولا غير الله. (د) الأشعري، في أحد قوليه، لا يُقال هو الله ولا هو غير الله. (هـ) الباقلاني والأشعري في قول آخر، علم الله هو غير الله ومع ذلك غير مخلوق. (و) أبو الهذيل، علم الله لم يزل وهو الله أي أنه قديم بمعنى ما. (ز) طوائف من أهل السنة، لم يزل، غير مخلوق، ليس غير الله أو هو الله. (ح) هشام بن عمر الفوطي، لا يطلق القول بأن الله لم يزل عالمًا بالأشياء قبل كونها، ليس لأنه لا يعلم ما يكون قبل أن يكون بل يقول إن الله لم يزل عالمًا بأن ستكون الأشياء إذا كانت (الفصل، ج٢، ص١١٨).

[٤٦] ولنعين العلم من الصفات حتى لا نحتاج إلى تكرار جميع الصفات (الاقتصاد، ص٦٩). منهم من يبدأ بإثبات القدرة أو العلم ثم تثبت القدرة والإرادة، أو يبدأ بإثبات الإرادة ثم تثبت القدرة والعلم (النهاية، ص١٧٠؛ الغاية، ص٥١). والقول في القدرة والقوة كالقول في العلم، القوة والقدرة لله معًا، وليست غير الله، ولا يُقال هما الله (الفصل، ج٢، ص١٥٢).

[٤٧] الغاية، ص٧٦؛ المواقف، ص٢٨٢–٢٨٣؛ الإرشاد، ص٨٧–٨٨.

[٤٨] مثلًا: ﴿أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ﴾، ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ﴾، ﴿وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنْثَى وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِ﴾، ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللهَ الَّذِي خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً﴾، أي إثبات القوة، وكذلك قول الرسول: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْتَخِيرُكَ بِعِلْمِكَ، وَأَسْتَقْدِرُكَ بِقُدْرَتِكَ، وَأَسْأَلُكَ مِنْ فَضْلِكَ» (الفصل، ج٢، ص٥٢، ص١١٨؛ اللمع، ص٢٩–٣١؛ الإبانة، ص٩، ص٣٩؛ الإنصاف، ص٣٨–٣٩؛ الأصول، ص٩٢–٩٣).

بل يعبر عن مقتضى التوحيد، أي أنه مطلب ذهني خالص لا يثبت إلا بالحجج العقلية، خاصةً وأن النقل ظن والعقل يقين كما بان ذلك من نظرية العلم.

الحجج العقلية إذن ضرورية لإثبات الصفات، العلم أو القدرة لأن براهين إثبات الصانع تثبت فقط أنه موجود قديم في مقابل العالم الحادث، وذلك في حد ذاته يدل على أن العلم والقدرة صفات زائدة على الذات. فكما أنه لا يوجد آمر بلا أمر أو مريد بلا إرادة، فكذلك لا يوجد علم بلا عالم. دلالة الفاعل على الفعل إذن أمران: الأوَّل لو انتفت الصفة لانتفى الموصوف، والثاني لو انتفت الصفة لكان نفس العلم هو العالم. العالم في حاجة إلى تعليل بالعلم، فكل ذات له موضوع، وكل شعور هو شعور بشيء، والعلم المتعلق بالمعلوم غير العالم. ما دام العلم هو نسبة، والعلوم وهي المسماة بالشعور والعلم والإدراك، فهو أمر زائد أو صفة حقيقية تقتضي هذه النسبة أو توجب حالة أخرى هي العالمية التي توجب تلك النسبة والتي يسميها المتكلمون التعلُّق. وبصرف النظر عن درجات وجود العلم، حال، نسبة، تعلُّق، فإنها زائدة على الذات، ومن هنا تأتي الحاجة إلى الدليل لإثبات الصفات. ولما كان العلم نسبة مخصوصة وكذلك القدرة وسائر الصفات، في حين أن الذات موجود قائم بالنفس وليس نسبة، وجب التمايز والتغاير بين الذات والصفات. لو كانت الصفات عين الذات لما أمكن حملها على ذاته في علاقة موضوع بمحمول، وكان قول الله واجب بمثابة حمل الشيء على نفسه. وقياسًا للغائب على الشاهد، فإن العلة والحد والشرط لا تختلف غائبًا أم شاهدًا. والفرق بين الذات والذات عالمة، هو الفرق بين التصور والتصديق وذلك يوجب التغاير بين الذات والصفات. ما يُفهَم من عالم أن له علمًا. والعاقل يعقل ذاته ويعقل حالته ووصفه بعد ذلك. هناك موصوف وصفه. ولكن نظرًا لتركيز اللغة استغنينا عن الصفة واكتفينا بالموصوف اختصارًا. وقد تأخذ الحجة صيغة جدلية، فإمَّا أن يكون عالمًا بنفسه أو يعلم ويستحيل أن يكون هو نفسه. فإن كان عالمًا بنفسه كانت نفسه علمًا، ويستحيل أن يكون العلم عالمًا والعالم علمًا. فالصفات إذن زائدة على الذات. وتُستَعمل نفس الحجة بالنسبة للقدرة والحياة والسمع والبصر وباقي الصفات.[٤٩] والحقيقة أن إثبات الصفات بناءً على أنه لا موصوف بلا صفة تشبيه إنساني خالص وفرض مقولة

---

[٤٩] اللمع، ص٢٦–٣١؛ الاقتصاد، ص٦٩–٧٠؛ الإرشاد، ص٨٩–٩٠؛ الشرح، ص٢٠٣–٢١٣؛ المسائل، ص٣٦٦–٣٦٧؛ المحصل، ص٤٧–٤٩، ص١٣١–١٣٢؛ المواقف، ص٢٧٩–٢٨٣.

إنسانية على الشعور بالتنزيه، إن لم يكن وقوعًا مباشرًا في التشبيه الحسي. علاقة الصفة بالموصوف علاقة الدليل بالمدلول على مستوى العقل الخالص.

لا يكفي فقط إثبات الصفات، ولكن لا بد أيضًا من إثبات تغايرها فيما بينها وتمايزها عن الذات. فما يفهم من كل صفة غير ما يفهم من الصفة الأخرى. وتغاير الصفات دليل على وجودها، وكون كل اسم يفيد معنًى غير الاسم الآخر دليل على وجود مسميات متغايرة. ولو كان العلم نفس القدرة لكان كل معلوم مقدورًا، وهذا مستحيل لأن الواجب والممتنع معلومات وغير مقدورة. ولو كان العلم والقدرة نفس الذات لكان العلم نفس القدرة في حين أن المفهومين مختلفان.[50] كما تثبت الصفات لأن مظاهرها موجودة في الأفعال، والأفعال تحدث في العالم، فكيف يوجد فعل علم في العالم بلا علم؟ وكيف يوجد فعل قدرة في العالم بلا قدرة؟ العلم علة العالم، والقدرة علة القادر، والحياة علة الحي، فصلة اسم الفاعل باسم الفعل هي صلة المعلول بالعلة.[51] والحقيقة أن خطورة إثبات الصفات تختلف باختلاف كل صفة وأخطرها القدرة والإرادة؛ لأنها تتعلق بالمقدورات والمرادات وبالتالي تمثل خطورة على حرية الأفعال. فإثبات القدرة والإرادة الشاملتين يوجبان أساسًا قدرة الإنسان وإرادته على خلق الأفعال وحرية الاختيار. وإذا ثبتت صفة تثبت بالضرورة باقي الصفات. فما دام الكلام ثابتًا، وهو الوحي المقروء المسموع، فلم لا يثبت العلم أو القدرة أو الحياة؟ وهنا يبدو الدليل صاعدًا من الحسي إلى العقلي كما يفترض أن الكلام حسي وليس صفة عقلية كباقي الصفات، وبالتالي فهو محدث مخلوق وهو ليس موقف الأشاعرة مثبتي الصفات.[52] كما أن إثبات الصفات ضرورة لإثبات الأسماء، إذ إن نفي الصفات يؤدي إلى نفي الأسماء. فالأسماء أحد تعينات الذات كالصفات على نحو أبرح وأشمل وأكثر اتساعًا وانتشارًا.[53] وإثبات الصفات ضرورة من ضرورات الشرائع، فالشريعة تدل على علم كما يدل الكلام عليه. والحقيقة أن الشريعة نظام واقعي وضعي ولا تعني بالضرورة الإشارة إلى صفة للذات المشخصة. أساسها في الواقع، وهدفها إقامة مصالح الناس بصرف النظر عن مصدرها ودلالتها على وجوب ذات مشخصة أو على إثبات صفاتها.[54] وتدخل حجة

---

[50] الفصل، ج٢، ص١١٩–١٢٠؛ التمهيد، ص١٥٣؛ الاقتصاد، ص٧٠-٧١.

[51] التمهيد، ص١٥٢؛ الإبانة، ص٣٩–٤٣.

[52] الإبانة، ص٣٩–٤١.

[53] الإبانة، ص١٢.

[54] الإبانة، ص٤١-٤٢.

القِدَم في إثبات الصفات عن طريق إثبات العلم بالأشياء قبل كونها. والحقيقة أن ذلك إحالة للصفات السبع إلى الأوصاف الستة وقياس العلم على القِدَم وتظل مسألة باقية. فإذا كان القِدَم عين الذات كان العلم كذلك.[٥٥] وأخيرًا يقتضي الكمال إثبات الصفات، فالذات بلا صفات نقص.[٥٦] والحقيقة أن هذا تشبيه إنساني خالص، فالوعي الخالص وعي كامل لأنه وعي نظري مستقل، وحدانيته لا تعدُّد فيها، بل إن إثبات الصفات هو الذي يجعل الذات ناقصة في حاجة إلى إكمال بالصفات.

أمَّا حكم المساواة أو الهوية، مساواة الصفات للذات أو هوية الذات مع نفسها، فهو في الحقيقة إحدى طرق نفي الصفات. فالتوحيد بين الذات والصفات أعلى درجة من درجات التوحيد بإثبات الوعي الخالص دون أي شائبة أخرى توحي بالاشتراك وبإثبات العلم المستقل دون أية شبهة أخرى للتشخيص. وبالتالي يصبح الباري مجموعة من المبادئ العامة والقيم المطلقة كرد فعل على تشخيص الذات وتشبيهها دون أن يكون هناك كائن مشخص وراءها. وقد شارك الحكماء والمعتزلة في نفي الصفات. فالكلام عندهم مجرد أصوات يسمعها النبي لا وجود لها في الخارج في اليقظة أو في النوم أو رؤى يراها ما إذا أضيفت في نفسه. ولا شأن للكلام بذات الله أي الكلام القديم الذي يتحدث عنه الأشاعرة. الكلام ظاهرة نبوية وليس إلهية.[٥٧]

---

[٥٥] الإبانة، ص٤٢.

[٥٦] الإبانة، ص٤٣.

[٥٧] تثبت أكثر المعتزلة لله علمًا بمعنى أنه عالم، وقدرة بمعنى أنه قادر، ولكنهم لا يثبتون له حياة أو سمعًا أو بصرًا (مقالات، ج١، ص٢٢٤–٢٢٥). أثبتوا الرب عالمًا بلا علم وجعلوا كونه عالمًا من صفات النفس (الشامل، ص١٧٧–١٧٨). الله قادر بلا قدرة، بل لنفسه (الأصول، ص٩٤). يثبت المعتزلة العالمية دون العلمية (الغاية، ص٧٦). وعند أبي الهذيل العلَّاف علم الله هو الله (الإبانة، ص٣٩–٤١). وعند النجارية أنه مريد بذاته (الشرح، ص٤٤٠). وتشارك الجهمية المعتزلة في نفي الصفات زائدة على الذات. وقال شيخ منهم إن الله هو الله وإن الله علم، فنفى العلم من حيث أنه أوهم أنه أثبت حتى ألزم أن يقول يا علم اغفر لي، إذ كان علم الله عنده هو الله، وكان الله على قياسه علمًا وقدرةً (الإبانة، ص٣٥). وعند جهم هو عالم بعلم قائم لا في محل، متجدد بتجدد الحادثات متعدد بتعدد الكائنات (الغاية، ص٧٦). ويشارك الخوارج والفلاسفة المعتزلة في إثبات علاقة الهوية بين الذات والصفات. فعند الفلاسفة العلم حصول صورة مساوية للمعلوم في العالم. فإذا كانت المعلومات مختلفة في الماهيات يكون علم الله بالمعلومات أمورًا زائدةً على ذاته وهي من لوازم ذاته. صرَّح ابن سينا بذلك في النمط السابع من الإشارات. وعلى هذا سلموا بأن علم الله قائم بذاته. ويعبرون عن ذلك بأن الله صفة خارجة عن ذات

وقد ينفي بعض الصفات ويثبت البعض الآخر. فينفي العلم مثلًا كصفة زائدة على الذات وتثبت الإرادة دون محل ويثبت الكلام في محل.[٥٨] قد يكون عالمًا بنفسه ولكنه لا يكون قادرًا بنفسه. العلم غير القدرة. فإثبات القدرة إثبات للفاعلية في العالم بالرغم من خطورة اصطدامها بحرية الإنسان وخلق الأفعال. وقد يثبت الكلام زائدًا على الذات نظرًا لأنه جسم حسي، كلام مكتوب ومقروء وليس صفة معنوية تتعلق بالذات. فإذا كان الله مريدًا لذاته قادرًا لذاته، فإن أفعاله ستكون منعكسة على ذاته، وبالتالي تفسح المجال إلى أفعال الإنسان في العالم وحرية الاختيار. وهذا لا يعني وقوع تناقض في الأفعال أو تعلق الإرادة بمرادين مختلفين، وذلك لأن الإرادة صفة ذات وليست صفة فعل. إن إثبات الإرادة وليس نفيها هو الذي يضحِّي بحرية الأفعال. فالإرادة شاملة بشمول الذات، شمولها نظري وليس عمليًّا حتى يمكن للإنسان أن يحقق إرادته في العالم.[٥٩]

وهناك حجج نقلية أيضًا لإثبات أن الصفات عين الذات. والحقيقة أن الدافع على اختيارها وقراءتها هو دافع عقلي خالص. فالعقل هنا هو الذي اختار النقل وقرأه. هذا

الله متقومة بالذات. ويكون الخلاف مع مثبتي الحال. فالفلاسفة لا يقولون إلا بالذات والصور، ومثبتو الحال قالوا بأمور ثلاثة: الذات، والعالمية، والعلم (المحصل، ص١٣١–١٣٢). والحقيقة أن الفلاسفة مختلفون. فمنهم من نفى العلم مطلقًا، ولا يجوز علم متعلق بذاته ولا بغيره. والبعض أثبت العلم دون أن يكون متعلقًا بالغير بل بالذات. وفريق ثالث أثبت العلم مع جواز التعليق بشرط أن يكون كليًّا (المواقف، ص٢٩١–٢٩٢).

[٥٨] بالرغم من إثبات محمد بن عيسى الملقب بالبرغوث أن الله متكلم لذاته، إلا أن الصعوبة في ذلك هو إخراج الله عن كونه متكلمًا أصلًا، أو يكون متكلمًا بسائر ضروب الكلام، أو يكون متعلمًا لذاته، أو تجويز الكذب عليه لأنه أخبر بشيء وقد لا يقع. هذه اعتراضات القاضي عبد الجبار (الشرح، ص٥٥١–٥٥٥).

[٥٩] ناقض المعتزلة في صفتين: الإرادة والكلام. فالإرادة زائدة على الذات، وهو متكلم بكلام زائد على الذات، إلا أن الإرادة يخلقها الله في غير محل، والكلام يخلقه في جسم جماد ويكون هو المتكلم به (الاقتصاد، ص٦٩). ويرفض الغزالي هذه التفرقة ويبرهن على أن الصفات كلها زائدة على الذات (الاقتصاد، ص٧٢–٧٣). وقال الفلاسفة إن متكلمًا تعني أنه يخلق في ذات النبي سماع أصوات منظومة، إمَّا في النوم أو في اليقظة. ولا يكون لها وجود في الخارج بل في سمع النبي. وإذا كان النبي عالي الرتبة في النبوة ينتهي صفاء نفسه إلى أن يرى في اليقظة صورًا عجيبةً ويسمع أصواتًا منظومة فيحفظها ومن حواليه لا يرون ولا يسمعون شيئًا. ومن ليس في هذه الدرجة لا يرى ذلك إلا في المنام (الاقتصاد، ص٦٩). كما أن هناك تفرقة بين العلم والكلام، فالله علَّم موسى وفرعون، وكلَّم موسى (الإبانة، ص٣٩–٤١).

بالإضافة إلى إمكانية اختيار نقل آخر معارض أو تأويل النقل الأوَّل تأويلًا مضادًّا بدافع آخر إن لم يكن عقليًّا فإنه يكون سياسيًّا. والآيات كلها تتحدث عن «السميع» و«البصير» وليس عن السمع والبصر، أي أن الصفات للذات دون أن تكون زائدة عليها.[٦٠]

أمَّا الحجج العقلية فإنها تعتمد على نفي الشرك والتعدد والتغاير في الذات. لو كان له علم قديم لكان مشاركًا للذات في القِدَم وذلك يقتضي تماثلهما، وألا يكون أحدهما أولى بالذات أو الصفات من الآخر، فيلزم القول بقدماء متعددة وإثبات القدماء كفر مثل النصارى. القديم ذات واحدة، ولا يجوز إثبات ذوات قديمة متعددة، والدليل على ذلك كونه عالمًا قادرًا حيًّا وليس على علم وقدرة وحياة. الله بجميع صفاته واحد، وجميع صفاته قديم غير محدث. وإثباتًا لعدم التغاير امتنع مثبتو الصفات أيضًا عن تسميتها مغايرة للذات. فالمتغايران موجودان يفارق أحدهما الآخر، أي جسمان. سؤال التغاير في الله لا محل له، فالله واحد بجميع صفاته. الصفات غير قائمة بذاتها بل بالذات. ويشارك الفقهاء المعتزلة والحكماء في الدفاع عن التوحيد وإثبات الوحدانية ورفض التعددية والشرك دون ما خوف من الأشعرية، فهي ليست مذهبًا قدسيًّا يستعصى على النقد.[٦١] كما أن إثبات الصفات زائدة على الذات يوجب أن يكون علم الله مماثلًا لعلمنا. فإمَّا أن يكون علمه محدثًا كعلمنا أو يكون علمنا قديمًا كعلمه. لو كان عالمًا بعلم لوجبت المماثلة، والمماثلة إمَّا قدوم أو حدوث. لو كان عالمًا بعلم لتعلق علمه وعلمنا بشيء واحد، فيلزم التماثل حدوثًا وقدمًا، وبالتالي لزم تحيز العلم وتحيز العالم في جسم متحيز.[٦٢] ويؤدي ذلك إلى نفي القدرة. فالقدرة مشتركة في الشاهد فيعدم صلاحيتها لخلق الأجسام. والحكم المشترك يجب تعليله بالعلة

---

[٦٠] مثل: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾.

[٦١] الفصل، ج١، ص١١٩–١٢٠؛ المواقف، ص٢٧٩–٢٨٢؛ البحر، ص٢٥–٢٦، ص٢٩؛ الإرشاد، ص١٣٧–١٣٨؛ الاقتصاد، ص٧٣–٧٤؛ المعالم، ص١٤٩–١٥٠؛ الإبانة، ص٩؛ التمهيد، ص١٥٥–١٦٠؛ الفصل، ج٢، ص١٢٤–١٣٠، ص١٤٠–١٤١؛ الشرح، ص١٩٩–٢٠٣.

[٦٢] عند ابن حزم القول بأنه حي بحياة يتضمن القول بالجسم فلا حياة بلا جسم قياسًا للغائب على الشاهد. وبالتالي يرفض علاقة الزيادة أو الغيرية، وهو فقيه سني (الفصل، ج٢، ص١٢٤–١٢٥، ص١٢٨–١٣٠). وأمَّا الأشعرية فيلزمهم في قولهم أن كلام الله غير الله ما ألزمناهم في العلم وفي القدرة سواء بسواء (الفصل، ج٣، ص٩، ص١٤٠–١٤١). وقالت طائفة أخرى هو حي لا بحياة … لم يكن الحي حيًّا لأن له حياة لكن لأنه فاعل فقط، عالم قادر ولا يكون العالم القادر الفاعل إلا حيًّا. لو كان حيًّا بحياة، والحياة لا يصح الإدراك بها إلا بعد استعمال محلها في الإدراك ضربًا من الاستعمال، لوجب

المشتركة، ولا مشترك سوى كونها قدرة، فلو كان لله قدرة لم تصلح لخلق الأجسام، قياسًا للغائب على الشاهد. ولما كانت الصفات واجبة فإنها تستغني في وجوبها عن العلة. العالمية واجبة والوجوب يستغني عن العلة. العالمية والقادرية واجبة لا تحتاج إلى الغير. وأخيرًا تُصاغ بعض الحجج الجدلية اعتمادًا على القسمة، فلو كان عالمًا بعلم فإمَّا أن يكون عالمًا بعلم واحد أو بعلوم منحصرة أو بعلوم لا نهاية لها. ولما كان ما لا يتناهى محال، وكان الانحصار نقصًا يكون العلم واحدًا لا يتعلق بغيره. العالم بما لا نهاية يلزم علومًا غير متناهية، والعلم بعلم يلزم التسلسل، ولو كان ذات علم لكان فوقه عليم: ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾. أو يُقال مثلًا لو كان عالمًا بعلم لكان لا يخلو إمَّا أن يكون معلومًا أو لا يكون، فإن لم يكن معلومًا لم يجز إثباته وإن كان معلومًا إمَّا أن يكون موجودًا أو معدومًا. ولا يجوز أن يكون معدومًا. وإن كان موجودًا فإمَّا أن يكون قديمًا أو محدثًا، وكلاهما باطل. فلم يبقَ إذن إلا أنه عالم لذاته. وبعبارة أخرى إمَّا أن يكون العلم غيره أو لا، فإن كان غيره فهو محدث أو قديم، وكلاهما فاسد. أمَّا الفلاسفة فقد استعملوا حجة الكمال. فلو كانت له صفة لافتقرت إلى الذات وتكون ممكنة في حاجة إلى مؤثر هو الذات والقابل فتكون الذات قابلًا وفاعلًا، علةً ومعلولًا، وهو محال. وفي هذه الحالة ينقسم الله إلى واجب الذات وممكن الصفات.[٦٣]

والجمع بين الزيادة والمساواة، أي بين الغيرية والهوية، مثل أن يُقال عالم بعلم وعلمه ذاته، قادر بقدرة وقدرته ذاته، حي بحياة وحياته ذات، مثل إثبات الصفات ثم نفيها،

أن يكون القديم جسمًا وذلك محال. وكذا الكلام في القدرة، لا يصح الفعل بها إلا بعد استعمال محلها في الفعل أو في سببه ضربًا من الاستعمال فيجب أن يكون الله جسمًا محلًّا للأعراض وذلك لا يجوز (الشرح، ص٢٠٠-٢٠١).

[٦٣] الشرح، ص١٨٣-١٨٦، ص١٩٩-٢٠٣؛ الغاية، ص٧٦-٨٠؛ المواقف، ص٢٧٩-٢٨١؛ المحصل، ص٤٧-٤٩، ص١٣١-١٣٣. إبداع واجب الوجود ليس في حاجة إلى صفات، يبدع من ذاته وهو مذهب الشيعة الباطنية أيضًا وحجتهم أن كل اشتراك في الاسم يوجب اشتراكًا في المعنى، وأن كل اسم يطلق عليه يقابله اسم آخر تقابل التضاد مثل الموجود والمعدوم، والعالم والجاهل، والقادر والعاجز، فيتحقق له ضد من ذلك الوجه. فاحترزوا عن إطلاق لفظ وجودي أو عدمي كيلا يقعوا في التمثيل والتعطيل.

تحصيل حاصل، خطوة إلى الأمام وخطوة إلى الخلف، إقدام وإحجام مثل جسم لا كالأجسام أو شيء لا كالأشياء تعبر عن توتر الشعور بين قطبي التشبيه والتنزيه.[٦٤]

والحقيقة أن هذا الحكم بالزيادة والمساواة، بالغيرية والهوية، يقوم على طبيعة الذهن وتعريفه للأشياء عن طريق إثبات هويتها أو اختلافها مع بعضها البعض، وهي قسمة تعادل الإثبات والنفي. فالمساواة نفي أن يكون الشيء هو غيره، والزيادة إثبات أن الشيء هو غيره. ومع ذلك، فإن وضع التأليه في هذه القسمة الذهنية ينال منه بصرف النظر عن الحل المختار، فالزيادة أو المساواة نظرة كمية للذات الإلهية أي للوعي الخالص في حين أن التنزيه يقتضي تصورها على أنها كيفية محضة. التنزيه كيف والتشبيه كم. وهما يفترضان التركيب والقسمة في الذات، في حين أن التنزيه يقتضي بساطتها. ويكون إثبات المساواة أقرب إلى التنزيه لأنها إثبات للبساطة. كما يفترضان الكثرة والتعدد في الذات في حين أن التنزيه يقتضي الوحدة. كيف يكون للذات صفات، ثلاثًا أم أربعًا أم سبعًا أم تسعًا وتسعين أم عددًا لا نهائيًّا من الصفات وهي ذات واحدة؟ ولكن بغية التقريب، يكون إثبات المساواة أقرب إلى التنزيه نفيًا للكثرة وإثباتًا للوحدة، وتكون الزيادة أقرب إلى التشبيه إثباتًا للكثرة ونفيًا للوحدة.

ومع ذلك فقد تنبه القدماء والمحدثون معًا إلى خروج هذه الأحكام عن أصل الوحي وأنها تفريعات إضافية، أو تمرينات عقلية إنسانية صرفة.[٦٥] فإذا كان العقل عند القدماء

---

[٦٤] هذا هو موقف أبي الهذيل العلَّاف (الملل، ج٢، ص١٣٦). ويرى معمر أن الله عالم يعلم وعلمه كان لمعنى وكان المعنى لمعنى لا إلى غاية وكذلك سائر الصفات. المعاني لا نهاية لها (مقالات، ج٢، ص٢٦٠).

[٦٥] «إن مسألة وجود الصفات وزيادتها ليست مما يجب اعتقاده. والذي يجب على المكلف اعتقاده أن لله صفاتٍ، وأمَّا أنها موجودة زائدة على الذات فليس من الدين في شيء» (ص٥٩–٦٠). «لا ريب أن هذا الحديث وما أتيناه عليه كما يأتي في الذات من حيث هي يأتي فيها مع صفاتها، فالنهي واستحالة الوصول إلى الاكتناه شاملان لها فيكفيان العلم بها أن نعلم أنه متصف بها. وأمَّا ما وراء ذلك فهو مما يستأثر بعلمه ولا يمكن لعقولنا أن تصل إليه. ولهذا لما يأتِ الكتاب العزيز وما سبقه من الكتب إلا بتوجيه النظر إلى المصنوع لينفذ إلى معرفة الصانع وصفاته الكمالية. وأمَّا كيفية الاتصاف فليس من شأننا أن نبحث فيها … أمَّا كون الصفات زائدة، وكون الكلام صفة غير ما اشتمل عليها العلم من معاني الكتب السماوية، وكون السمع والبصر غير العلم بالمسموعات والمبصَرات ونحو ذلك من الشئون التي اختلف فيها النُّظَّار وتفرقت فيها المذاهب، فمما لا يجوز الخوض فيه. إذ لا يمكن لعقول البشر أن تصل إليه. والاستدلال على شيء منه بالألفاظ الواردة ضعف في العقل، وتغرير في الشرع لأن استعمال

قاصرًا عن الغوص في هذه الأسرار فإن تحليل التجارب الإنسانية يستطيع الكشف عن أساسها في الشعور وبنيتها في الذهن. إذ ترجع مشكلة الذات والصفات إلى قسمة الذهن الأشياء إلى جوهر وعرض. فكما أن الجوهر حامل للأعراض تكون الذات حاملة للصفات. وقسمة الأشياء إلى جوهر وعرض قسمة ذهنية يسقطها التصور مرة في الإلهيات، ومرة في الطبيعيات، ومرة في الإنسانيات، في الأفعال.[٦٦]

الصفات إذن مجرد أسماء عبر الشعور الناطق عن عملية التنزيه وعن حالاته دون أن يشير بها إلى أي مضمون شعوري أو إلى أي وجود واقعي. فكل الصفات هي في الحقيقة أسماء أو ألفاظ صاغها الشعور للتعبير بها عن عملياته. هي أقوال أو عبارات تدل على موقف ذاتي خالص تعبر عن أماني وعواطف إنسانية دون أن تشير إلى شيء في الواقع.[٦٧] لكن نظرًا لشدة العواطف وصفاء التنزيه تخلق الكلمة الشيء، وتتحول الذاتية إلى موضوعية تحوُّلًا ذاتيًّا افتراضيًّا خالصًا وليس تحوُّلًا حقيقيًّا بالفعل. والحقيقة أن مشكلة الذات والصفات (والأفعال) لا يمكن حلها إلا بالرجوع إلى مصدر المشكلة في الحياة الإنسانية على مستوى التجربة الشعورية لا على مستوى الافتراض بالخيال. فالقسمة إلى ذات وصفات لا تصف شيئًا في الواقع، بل تعبر عن قسمة إنسانية خالصة موجودة في الحياة الإنسانية، ثم استعملها المتكلم كوسيلة للتعبير عن عواطف التأليه. ولما كان الذهن الإنساني في الحكم يقوم على الهوية والاختلاف، أصبح السؤال: هل الصفات عين الذات أم زائدة على الذات؟ وبصرف النظر عما يتضمن اختيار أحد الحلين بالنسبة إلى التنزيه والتشبيه أو بالنسبة إلى الحرية والجبر أو بالنسبة إلى استقلال الطبيعة أو تبعيتها، فإن

اللغة لا ينحصر في الحقيقة ولكن انحصر فيها. فوضع اللغة لا تراعى فيه الموجودات بكنهها الحقيقي. وإنما تلك مذاهب فلسفة إن لم يضل فيها أمثلهم فلم يهتدِ فيها فريق إلى مقنع. فما علينا إلا التوقف عندما تبلغه عقولنا، وأن نسأل الله أن يغفر لمن آمن به وبما جاء به رسله ممن تقدمنا من الخائضين» (الرسالة، ص٥١–٥٢).

[٦٦] عند إبراهيم بن مهاجر شيخ الكرامية أن أسماءه كلها أعراض فيه، واسم كل مسمًّى عرض فيه، فهو عرض حال في جسم قديم، والرحمن عرض آخر، والرحيم عرض ثالث، والخالق عرض رابع … إلخ. كل اسم عرض غير الآخر، الزاني عرض في الجسم الذي يُضاف إليه الزنا والسارق عرض في الذي تُضاف إليه السرقة وليس الجسم زانيًا ولا سارقًا (الفِرَق، ص٢٢٤–٢٢٥).

[٦٧] هذا هو موقف المعتزلة والخوارج في نفي السمع والبصر وإثبات الفَرق بين الأسماء والله (مقالات، ج١، ص٣٢٠). ويرى الجبائي أن الوصف هي الصفة لأن التسمية هو الاسم (مقالات، ج٢، ص١٨٩).

بناء المشكلة ذاته بناء إنساني أسقطه الإنسان إلى أعلى كي يسمح له بالتعبير عن عواطف التأليه. ففي علم الشخصية هناك ما يُسَمَّى بالشخصية وسماتها. الشخصية هي الحامل المعنوي لسماتها، أو هي افتراض إنساني خالص يسمح بتجميع عديد من السمات والأفعال عليه كالنواة في الذرة التي تدور حولها الكهربات أو كَلُبِّ الزهرة الذي تدور حوله الأوراق، علاقة المركز بالمحيط. وفي علم الأخلاق في تراث معاصر لنا خرجت مذاهب أخلاقية تقوم على الذات أو الشخص كقيمة مستقلة بذاتها بصرف النظر عن صفاتها وأفعالها. فالإنسان من حيث هو إنسان قيمة في ذاته والصفات زائدة عليها. وكيف يمكن تقييم الكل بالجزء؟ وفي تجربة الحب الإنساني تظهر مسألة الذات والصفات. هل يقوم الحب بناءً على اعتبار الذات وحدها بصرف النظر عما للحبيب من صفات وأفعال، أم أن الحبيب هو مجموعة من الصفات والأفعال لأجلها صار حبيبًا، فإذا ما تغيرت تغير الحب؟ الحب القائم على الذات بصرف النظر عن الصفات والأفعال حب مجرد منزه، يعتبر الصفات والأفعال زائدة على الذات، في حين أن حب الصفات والأفعال قائم على التوحيد بين الذات والصفات وعدم افتراض ذات وراء الصفات أو اعتبار صفات زائدة على الذات. وفي موقف الخصام يسهل الفصل بين الحبيبين في حالة حب الصفات والأفعال. ما دامت الصفات والأفعال قد تغيرت فإن الحب يتغير أو ينتهي. في حين أنه في حالة حب الذات المستقلة عن صفاتها وأفعالها لا يمكن الفصل بين الحبيبين لأن حب الذات مستقل عن الصفات والأفعال. ومهما تغيرت الصفات والأفعال يبقى الحب، حب مجرد منزه، حب للذات الخالدة. وفي القانون الجنائي يقوم الحكم بالإعدام على افتراض أن الذات مساوية للصفات والأفعال. فإذا كانت الصفات والأفعال خارجة على القانون، فإنه يقضي على الذات بإعدامها لأنه لا توجد ذات وراء الصفات والأفعال. ويقوم نفي الإعدام على افتراض أن الصفات والأفعال زائدة على الذات، وأنه مهما بلغت الصفات والأفعال من خروج على القانون إلا أنه لا يمكن القضاء على الذات لأن الذات قيمة مطلقة لا يمكن مساواتها أو معادلتها بما هو أقل منها، أي صفاتها وأفعالها. والتوحيد بين الذات والصفات وإنكار وجود صفات وأفعال زائدة على الذات يقوم على العدل دون الرحمة. ففي مواقف الحب أو العقاب معاملة الحبيب أو المذنب على أن ذاته مساوية لصفاته وأفعاله معاملةً تقوم على العدل دون الرحمة. لذلك يحب الحبيب أو يخاصم ويعاقب المذنب. في حين أن الفصل بين الذات والصفات وإثبات ذات وراء الصفات والأفعال يقوم على الرحمة دون العدل. ففي مواقف الحب أو العقاب مهما تغيرت صفات الحبيب لدرجة الصفات المضادة، فإنه لا يمكن أن يهجر؛ لأن له ذاتًا مستقلة. ومهما بلغت صفات المذنب وأفعاله من استهجان، فإنه لا يمكن أن يعدم لأن له ذاتًا مستقلة. ويقوم

تصور العدل والرحمة في الآخرة أيضًا على هذا الأساس. فالعدل يقوم على اعتبار أن الذات هي عين الصفات، ومِنْ ثَمَّ يتم تقييم الذات حسب صفاتها وأفعالها، في حين أن الرحمة تقوم على أن الذات مستقلة عن الصفات والأفعال، وأنه بالرغم مما قد يكون للذات من صفات وما تأتي به من أفعال فإنه لا يمكن تقييمها بها، وإصدار الحكم عليها.[٦٨]

(٤) هل الصفة حال أو علة؟

وإثبات الأحوال هو أحد الحلول المتوسطة بين إثبات الصفات ونفيها. فالعلمية حال وليست صفة.[٦٩] ويظهر الحال لأول مرة لحل مسألة إثبات الصفات أو نفيها على أنها أول قاعدة في إثبات الصفات وفي نفس الوقت أحد أسس نفي الصفات! والأحوال ليست أقرب إلى حكم الإثبات منها إلى حكم النفي لأن الحال وسط بين الوجود والعدم. فأصحاب الإثبات يجرون الحال نحو الإثبات، أصحاب النفي يجرونه نحو النفي.[٧٠] والقول به ليس أثرًا من النصارى بل يخضع لضرورة داخلية صرفة للاختيار بين أحكام الصفات وإيثار اعتبارها أحوالًا، فلا هي ذاتية خالصة ولا هي موضوعية خالصة، بل إحالة متبادلة بين الذات والموضوع.[٧١] الصفات مجرد حالات شعورية يعبر عنها باسم الفاعل أكثر من كونها وجودًا موضوعيًّا يعبر عنه باسم الفعل. الحال وسط بين الذات والصفة، بين العالم والعلم هناك العالمية، وبين القادر والقدرة هناك القادرية، وبين الحي والحياة هناك الحيية. ومع ذلك يكون الحال أقرب إلى اسم الفاعل منه إلى اسم الفعل، وأقرب إلى الذات منه إلى الموضوع. لا يتجاوز اسم الفاعل إلى إثبات موصوف مشخص أو ذات تكون حاملًا له. فإذا لم تكن الصفات مساوية للذات كما هو الحال في نفي الصفات أو في خلقها، وإذا لم تكن زائدة على الذات

---

[٦٨] لذلك سُمِّي المعتزلة أهل العدل والأشاعرة أهل الرحمة. انظر الفصل الثامن: «المعاد».

[٦٩] الاقتصاد، ص٦٩.

[٧٠] عند الأشاعرة إثبات الحال أقرب إلى إثبات الصفات: «فلا فرق في الحقيقة بين أصحاب الأحوال وبين أصحاب الصفات إلا أن الحال مناقض للصفات. إذ الحال لا يوصف بالوجود ولا بالعدم، والصفات موجودة ثابتة قائمة بالذات» (النهاية، ص١٩٦–١٩٩). وعند المعتزلة هي أقرب إلى نفي الصفات قال به المعتزلة ولم يؤيده من الأشاعرة إلا القاضي وإمام الحرمين.

[٧١] «ويلزمهم مذهب النصارى في قولهم واحد بالجوهر ثلاثة بالأقنومية» (النهاية، ص١٩٦–١٩٩). انظر «التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم» (منهج الأثر والتأثر، ص١٠٢–١٠٨).

كما هو الحال في إثبات الصفات أو قِدَمها، فإنها تكون أحوالًا. الحال وسط بين نفي الصفة وإثباتها. الحال ليس هو الذات لأنه حال الذات، ولا هو الصلة لأنه غير مستقل عن الذات وحال لها. الحال مقولة إنسانية خالصة تعبر عن حال الشعور وتكشف عن أصل المسألة فيه. الحال إجابة عن سؤال إنساني صرف: هل العالم قد فارق الجاهل بما علم لنفسه أو لعلة؟ ولما كانت المفارقة ليست لنفسه مع كونها من جنس واحد كما بطل أن تكون المفارقة لا لنفسه ولا لعلة، فإنها تكون لكونه عالمًا لمعنى ما، والمعنى صفة أو حال. ومِنْ ثَمَّ يكون الحال هو أساس المعنى والصفة. يظهر الحال إذن في ثلاثة مواضع: الأوَّل الموصوف الذي يكون موصوفًا لنفسه، فاستحق ذلك الوصف لحال كان عليها، والثاني الموصوف بالشيء لمعنى صار مختصًّا بذلك المعنى لحال، والثالث ما يستحقه لا لنفسه ولا لمعنى فيختص بذلك الوصف دون غيره عنده لحال. فعند اختصاص الشيء للموصوف لا لنفسه لأنه يوجب اختصاصه لجميع العلوم ولا لمعنًى والمعنى لمعنًى إلى ما لا نهاية ولا لنفسه ولا لمعنًى لأنه ليس أولى من غيره يكون اختصاصه لحال.[٧٢] ويُستعمل لفظ «الأحوال» دون «الحالات» لأن الأحوال وسط بين الذات والصفات، لا هي نفي لصفات زائدة على الذات، ولا هي إثبات لصفات زائدة على الذات، في حين أن الحالات مجرد أحوال للنفس، أي حالات شعورية لا تفترض ذاتًا كمشجب تعلق عليها نفسها. وقد ظهر الحال من قبل كوسط بين الوجود والعدم في نظرية الوجود في المقدمات النظرية. فالحال صفة غير موجودة ولا معدومة كالأجناس والفصول. وإذا كانت هذه القسمة ترجع إلى عاطفة دينية متطهرة، فإن الحال يكون هو المرجع لها. الوجود والعدم كل منهما حال، أي صفة أو حالة شعورية، ليس الوجود فقط هو الوجود الشيئي، بل هو حالة وجود. فالوجود إيجاد، وعملية وجود، والعدم إعدام أو عملية إعدام، وهنا تنتقل نظرية الوجود إلى تحليلات الشعور.[٧٣]

ويصعب تعريف الحال تعريفًا منطقيًّا صرفًا. ولكن يمكن وصفه بأنه ليس شيئًا، ولا يوصف بصفةٍ ما، لا موجودًا ولا معدومًا، لا يعلم على حاله، ولكن يعلم مع الذات، يوجد

---

[٧٢] هذا هو رأي أبي هاشم الجبائي (الفِرَق، ص١٩٥–١٩٦؛ التمهيد، ص١٥٣–١٥٥). وافقه على ذلك جماعة من المعتزلة والكرامية وجماعة من الأصحاب كالقاضي أبي بكر والإمام أبي المعالي، ونفاها عدا هؤلاء من المتكلمين (الغاية، ص٢٧).

[٧٣] انظر الفصل الرابع: نظرية الوجود، ثانيًا: ميتافيزيقا الوجود (الأمور العامة)، الواجب، (أ) الوجود هو العدم، (د) هل هناك واسطة بين الوجود والعدم (الحال)؟

حيث توجد صفات الحياة لا صفات الأكوان، فالحال شرط الحياة. ويمكن ضبطه عن طريق القيمة، فمنه ما يعلل ومنه ما لا يعلل، الأوَّل أحكام لمعاني قائمة بالذوات والثاني صفات ليست أحكامًا لمعاني لا تُعلم بانفرادها ولا تُعلم إلا مع الذات. الحال إذن نوع من إثبات حالة خاصة لا هي علم ولا معلوم، لا مجهول ولا معلوم، لا مقدور ولا مراد، حالة شعورية خالصة قبل أن تتحول إلى موضوع وبعد أن تعين الوعي الخالص في إحدى درجاته الأولى.[٧٤] وهو أقرب إلى البداهة إذا فُهم على أنه حالة شعورية يتحد فيها الذات والموضوع. فالعلم حالة شعورية للعالم لا هو شخص العالم ولا هو صفة زائدة عليه، وبالتالي يكون الخلاف حول إثبات الأحوال أو نفيها مجرد وهم عقلي.[٧٥]

ومع ذلك فقد استعمل كفريق من مثبتي الأحوال ونفاتها حججًا عقليةً منطقيةً أو جدليةً إمَّا للإثبات أو للنفي. يقوم النفي على عدة حجج منها: أن الأحوال غير معلومة؛ لأن المعلوم شيء والأحوال ليست أشياء. وكيف يمكن معرفة الحال وهو غير معلوم؟ والحقيقة

[٧٤] ليس للحال حد حقيقي. ولكن هناك ضوابط وقسمة. مثلًا منه ما يعلل وما لا يعلل. وما يعلل أحكام لمعانٍ قائمة بذوات وما لا يعلل صفات ليست أحكامًا لمعانٍ. الأوَّل كل حكم قامت به ذات يشترط في ثبوتها الحياة عند أبي هاشم، ويُسَمَّى مجموع الأحكام أحوالًا، وهي صفات زائدة على المعاني التي أوجبتها. وهو أول من أحدثها. ولم يصف الأحوال هو ومن اتبعه من متأخري المعتزلة بكونها معلومة، ولم يحكموا بأنها مجهولة، وأنكروا كونها مقدورة ومرادة. ويقول: إن لم أقل إن الحال معلومة فإن الذات معلومة في الحال. لم يقل إنها معلومة لأن المعلوم شيء وإلا كانت الأحوال أشياء (الشامل، ص٦٢٩، ص٦٤٢–٦٤٤؛ النهاية، ص١٣١-١٣٢). لا تكون معلومة إلا مع الذوات وعند الأشاعرة قد تُعلم على انفرادها (الغاية، ص٣٠). وقد أثبت الأحوال بعض الأشاعرة، منهم القاضي وإمام الحرمين. فالحال عند الأشاعرة كل ما وقع به الاشتراك والافتراق من الذوات والمعاني، فهو حال زائد عليها (الغاية، ص٢٧–٢٩). وعند القاضي الحال كل صفة لموجود لا تتصف بالوجود، سواء كان المعنى الموجب مما يشترط في ثبوته الحياة أم لا، في حين أنه عند أبي هاشم يطَّرد في الأكوان والألوان والطعوم والأراييح (الشامل، ص٦٣٠). وعند القاضي لا يوصف بالحال إلا الجزء الذي قام به المعنى فقط، أمَّا القسم الثاني فهو كل صفة إثبات لذات من غير علة زائدة على الذات (النهاية، ص١٣١–١٣٣). وإذا وصفنا شيئًا بالوجود ثم أثبتنا له صفات فهي زائدة على الوجود أي أحوال عند مثبتيها وعند نفاتها نفس الذوات وأعيانها (الشامل، ص٦٣٠). كل ذلك هو الذي دعا ابن حزم لأن يقول بأنه يصعب فهم الحال أو تعريفه، فالأحوال ليست حقًّا ولا باطلًا، ولا هي مخلوقة ولا غير مخلوقة، ولا موجودة ولا معدومة، لا معلومة ولا مجهولة، ولا أشياء ولا غير أشياء (الفصل، ج٥، ص١٢١).

[٧٥] وهو معنى الحديث المشهور: إن الله لا ينزع العلم انتزاعًا، ولكنه يقبض العلم بقبض العلماء.

أن الحال إن لم يكن معلومًا عقلًا ومنطقيًّا، فإن صاحب الحال يشعر به، فالشعور أحد درجات المعرفة قبل أن يتم تنظيرها عقلًا. بل إن الشعور يمتاز بأنه يبقى على الموضوع مع رؤية ماهيته، في حين أن العلم قد يقضي على الموضوع في سبيل التصور. ويُقال أيضًا إن الأحوال ليست متغايرة لأن التغاير بين الأشياء. فهي ليست معاني ولا مسميات مضبوطة ولا محدودة متميزة عن بعضها البعض، وبالتالي فهي عدم. ولا تكون التسمية إلا شرعية أو لغوية أو اصطلاحية وهي ليست كذلك. الأشياء تختلف وتتماثل لذواتها، أمَّا أسماء الأجناس والأنواع فيرجع عمومها إلى الألفاظ المدلة عليها وكذلك خصوصها والأحوال ليست كذلك. خطأ نفاة الأحوال إذن هو رد العموم والخصوص إلى الألفاظ المجردة، أو الحكم بأن الموجودات تختلف بذواتها ووجودها، وكذلك رد التمييز بين الأنواع إلى الذوات. الاختلاف والاتفاق بين الذوات لا يشترك في شيء مثل الصفة، بل الشيء هو اللفظ الدال على الجنسية والنوعية والعموم، فإذا كانت الأحوال إمَّا مختلفة أو متماثلة فإنها تتسلسل إلى ما لا نهاية لأنها ليست أشياء. وعند الحكم بجواز تماثل المختلفين يلزم كون الرب مماثلًا للخلق وهو محال. والحقيقة أن ذلك خلط بين الكم والكيف. فالأحوال كيفيات وليست كميات، والألفاظ مجرد تعبير عنها ولا تشير بالضرورة إلى مسميات. وهي فردية وليست شيئية، وبالتالي لا يمكن معرفة اتفاقها واختلافها إلا بالتعاطف مع الآخرين أو في تجارب جماعية مشتركة. ويُقال أيضًا إن الأحوال موجودة أو معدومة، قديمة أو محدثة، والوجود ليس بحال. فالحال إمَّا أن يكون موجودًا أم لا. فإذا كان موجودًا إمَّا أن يكون جوهرًا أو عرضًا فيتسلسل فوجب أن يكون غير موجود أو عدم ولا واسطة بين الوجود والعدم. والحقيقة أن الحجة تقوم على موقف فلسفي مسبق، وهو رفض الواسطة بين الوجود والعدم، بين النفي والإثبات، في حين أن الحال هو هذه الواسطة، وقد تم حل القضية من قبل في نظرية الوجود. وقد يُقال إن الأحوال لا هي ولا غيره، والصفات لا هي ولا غيره، وبالتالي لا يتميز وجودها بشيء. والحقيقة أن الأحوال هي الصلة بين الذات والصفة، بين الأنا والغير، بين الذات والموضوع. الحال هي علاقة الهوية في حالة الحركة الذاتية والتخلق الذاتي. وقد تفند الأحوال برفض العلم النفسي، إذ إن الأحوال عمومات وخصوصات ووجوه عقلية واعتبارات. والحقيقة أن العلم النفسي هو أصل العلم العقلي والعلم الحسي. ففي الشعور يلتقي الذات بالموضوع، والمعرفة بالوجود. وإن نفي الحال لضرورة التمايز بين الأشياء بذواتها يستحيل بعده قياس الغائب على الشاهد، وهو أساس الاستدلال في الفكر الديني، ولا يكفي في ذلك مجرد الاعتماد على الوجوه والاعتبارات العقلية مثل العلة والمعلول والدليل والمدلول؛ لأنها كلها استدلالات صورية لا تعتمد على الحس. وإذا لم يكن هناك

فاعل في الحقيقة بل مجرد مكتسب فكيف يمكن قياس الغائب على الشاهد؟ والاعتماد على الإحساس الداخلي هو في النهاية إثبات للحال. ولا يمكن في النهاية فهم الحجج العقلية التي تقوم على القسمة وحصر الاحتمالات وإبطالها جميعًا باستثناء المطلوب إثباته إلا بالرجوع إلى التجربة الحسية التي منها نشأت، وهو أيضًا طريق لإثبات الحال.[٧٦]

أمَّا إثبات الحال فيقوم على حجج مقابلة كلها عقلية لما كانت الحجج النقلية متشابهة ظنية متضادة، يسهل قلبها إلى حجج مضادة.[٧٧] فالحال حالة نفسية للذات وليس صفة مستقلة عنها، العلم حالة علم، والقدرة حالة قدرة، والحياة حالة حياة. هناك إذن أحوال ثلاثة: العالمية، والقادرية، والحيية. ثم حالة رابعة أوجبت هذه الأحوال الثلاثة وهي

---

[٧٦] النهاية، ص١٣٣–١٤٩، ص١٧١–١٧٣؛ الشامل، ص١٢٩–١٣٠، ص٦٣٩–٦٤٢؛ الفصل، ج٢، ص١٢١–١٢٥. وخالف أبو الحسن البصري أستاذه القاضي عبد الجبار في نفي الحال والمعدوم والمعاني (اعتقادات، ص٤٥). كما خالف أبو علي ابنه ورد الاشتراك والألفاظ إلى الألفاظ وأسماء الأجناس وإلا أدى إثبات الحال إلى حال آخر، ويتسلسل الأمر إلى ما لا نهاية (الملل، ج١، ص١١٩–١٢١). والباقلاني هو صاحب الحجة القائلة بأن الحال إمَّا معلوم أو غير معلوم، وغير المعلوم لا يُقاس عليه، والمعلوم ليس كذلك اضطرارًا أم استدلالًا، والعلم بحال النفس ليس هو العلم بالحال، ويفند الأحوال برفضه للعلم النفسي (التمهيد، ص١٥٣–١٥٥). ونفى الأحوال أبو علي الأشعري وأصحابهما (النهاية، ص١٣١). وأنكر معظم المتكلمين الأحوال؛ لأن تجيز الجوهر هو عين وجوده (الإرشاد، ص٨١-٨٢). ويرى ابن حزم أنه لا دليل عليها من قرآن أو سنة أو إجماع أو قول متقدم أو لغة أو ضرورة عقل أو دليل إقناع أو قياس. ولا يشك كل ذي حس سليم أن الاختيار واضح فهي مجهولة. والحقيقة أن الأدلة عليها كثيرة من النقل والعقل ليس لفظًا بل معنًى من ألفاظ أخرى مثل الفؤاد والنفس والقلب والشعور.

[٧٧] باب في الكلام في الأحوال عند أبي هاشم (التمهيد، ص١٥٣–١٥٥). فصل في إثبات الأحوال والرد على منكريها (الإرشاد، ص٨٠–٨٤). العلية حال للذات وليست بصفة (الاقتصاد، ص٦٩). وقال أبو هاشم: هي أحوال ثابتة للذات، وأثبت حالة أخرى توجب هذه الأحوال (النهاية، ص١٨٠). القاعدة الأولى في مسألة الأحوال (الغاية، ص٢٧–٣٧). فإن النظر في الصفات النفسية قد تعلق نوعًا من التعلق بالنظر في الصفات الحالية. ولربما توصل بعض المتكلمين من الأصحاب والمعتزلة منها إلى إثبات الصفات النفسية. فلا جرم وجب أن يقوم في بيان الأحوال أوَّلًا (الغاية، ص٢٧.) عند أبي هاشم الصفة حال بمعنى أنه ذو حالة، وهي صفة معلومة وراء كونه ذاتيًّا موجودًا دائمًا، يعلم الصفة على الذات لا بانفرادها، فأثبت أحوالًا لا معلومةً ولا مجهولةً (الملل، ج١، ص١١٩–١٢١). أول من أحدثها أبو هاشم والقاضي أبو بكر وإمام الحرمين أوَّلًا (النهاية، ص١٣١). وفي قول آخر تردد القاضي بين الإثبات والنفي (الشامل، ص٦٢٩). ويرى ابن حزم أن الأشعرية من مثبتي الأحوال مع أنهم من نفاتها ولم يثبتها إلا القاضي وإمام الحرمين (الفصل، ج٥، ص١٢١-١٢٢).

الألوهية.[٧٨] والأدلة على ثبوته عديدة منها أن من علم بوجود الجوهر ولم يحط علمًا بتحيزه ثم استبان تحيزه فقد استجد علمًا متعلِّقًا بمعلوم ويسوغ تقدير العلم بالوجود دون العلم بالتحيز، فإذا تغاير العلمان بطل أن يكون العلم الثاني هو العلم الأوَّل، فالثاني إحاطة بما لم يحط به الأوَّل. ونظرًا لاختلاف العلمين يكون الثاني حالًا. وقد يعلم العالم كونه عالمًا قبل أن ينظر في الأعراض، وهذا العلم حال. الحال إذن حال العلم أو العلم بالعلم أو الوعي بالعلم. نعقل الذات ثم نعقل حركتها، وهذا العقل الثاني هو الحال. فلا يمكن إثبات الصفات دون إثبات الحال؛ لأن الحال هو طريق العلم بالصفات. يفضي إنكار الأحوال إلى إنكار القول بالحدود والبراهين وألا يتوصل أحد من معلوم إلى مجهول، ولا سيَّما الصفات، إذ منشأ القول بها ليس إلا قياس الغائب على الشاهد. كما أن اختلاف مفاهيم عالم وقادر تُوِّج بالتغاير، وبالتالي توجب ثبوت الحال، فحال العالمية غير حال القادرية، وهو نفس دليل إثبات الصفة، ولكن إثبات الحال به أولى. لما كانت الذوات مختلفة تتفق في شيء وتختلف في شيء، فإن حال كل منهما غير حال الآخر، وبالتالي فإن غيرية الذوات تثبت غيرية الأحوال. من يعلم الجوهر قد يجهل التحيز مع العلم بالوجود، وهما علمان متغايران. وإذا علم الإنسان شيئين مختلفين، فالاختلاف ليس راجعًا إلى الوجود بل إلى الحال. وقد يأتي إثبات الحال من جانب الموضوع باعتباره حالة شعور. فإذا استحالت قدرة لا مقدر لها وعلم لا معلوم له يثبت الحال لأنه موطن ظهور الموضوع وانكشافه فيه. ولا يمكن نفي الحال وإثبات العلة. ولما لم يصر أحد من المحققين على إبطال المعلل ثبت الحال.[٧٩] لا يعني إثبات الحال أن يصبح الوجود قديمًا حادثًا جوهرًا وعرضًا، في آن واحد لا تمايز فيه ولا اختلاف، بل يعني أن الوجود حال انتقال من طرف إلى آخر، أي أن الوجود حركة وصيرورة. لا يعني إثبات الحال إيهام شيء واحد في شيئين مختلفين أو شيئين مختلفين في شيء واحد، ولا يعني اتحاد المتكثرات المختلفات في شيء واحد ومتبدل الأجناس من غير تبدل في الوجود كتبدل الصورة في الهيولى عند الحكماء، بل يعني التعبير عن وحدة الصفة والموصوف أو الذات والموضوع في الحال بدلًا من هذه الثنائية المصطنعة

---

[٧٨] تمت الإشارة من قبل إلى أنه لا يوجد أثر لأقانيم النصارى في إثبات الأحوال الثلاثة أو إلى فضائل أفلاطون الثلاث الحكمة والشجاعة والعفة، ومجموعها في العدالة (الهامش٧١). وأحيانًا تكون الأحوال خمسة: الوجودية والحيية والعالمية والقادرية والألوهية (ص٥٩–٦٠).

[٧٩] الشامل، ص٦٢٩–٦٣٩؛ النهاية، ص٦٤٢–٦٤٩.

المفترضة التي تقسم الشيء الواحد إلى طرفين متعارضين، لا التقاء بينهما ولا مصالحة، يستبعد كل منهما الآخر ويزيد عليه. ليس الخطأ في إثبات الحال إلى اعتبار الوجود حال ونفي الوجود وجودًا لأن الوجود علية تحقق حال وجود وليس واقعة وجود. فإذا ما تحقق حال الوجود في عملية الإيجاد فإنه يصبح وجودًا متحققًا في النهاية قد يرتد إلى حال وجود إن لم تتم المحافظة عليه كوجود دائم ومستمر من خلال نشاط الإنسان وفعله. ليس الخطأ في إثبات الحال هو إثبات صفات متحيزة وصفات مشتركة في آن واحد؛ لأن الحال بطبيعته يفرد ويشارك، يميز ويوحد، يفارق ويشابه. ولا يعني إثبات الحال إنكار أثر الفاعل إرادةً وقدرةً؛ لأن الحال هو وجود الموضوع في الذات كحالة أولى للنظر قبل أن تتحقق الحالة الثانية في العمل. فالتحقيق تجربة وليس مجرد تنفيذ آلي لأمر خارجي أو إرادة قاهرة.[٨٠]

الحال إذن تجربة إنسانية، توتر بين الوجود والعدم، يعبر عن عملية الإيجاد والتحقق. هو اعتبار إنساني يتحول من التجربة إلى التصور، ومن الوجود إلى الذهن، ولا شأن له بالإلهيات إلا عن طريق قياس الغائب على الشاهد كاستدلال واعٍ أو عن طريق الإسقاط، إسقاط الشاهد على الغائب في فعل لا شعوري رغبةً في الإمساك بشيء.[٨١]

---

[٨٠] النهاية، ص١٧١–١٧٣؛ التحقيق، ص٣٢.

[٨١] ويقول في ذلك الآمدي: «والحق في هذه المسألة أن الإنسان يجد من نفسه تصور أشياء كلية عامة ومطلقة دون ملاحظة جانب الألفاظ ولا ملاحظة جانب الأعيان، ويجد من نفسه اعتبارات عقلية لشيء واحد، وهي إمَّا أن ترجع إلى الألفاظ المحددة وقد أبطلناه وإمَّا أن ترجع إلى الأعيان الموجودة المُشار إليها وقد زيفناه. فلم يبقَ إلا أن يُقال هي معانٍ موجودة محققة في ذهن الإنسان والعقل الإنساني هو المدرك لها ومن حيث هي كلية عامة لا وجود لها في الأعيان، فلا موجود مطلقًا في الأعيان ولا عرض مطلقًا ولا لون مطلقًا، بل هي الأعيان بحيث يتصور العقل منها معنًى كليًّا عامًّا، فتُصاغ له عبارة تطابقه وتنص عليه، ويعتبر العقل منها معنًى ووجهًا فتُصاغ له عبارة حتى ولو بطلت العبارات أو تبدلت لم تبطل المعنى المقدر في الذهن المتصور في العقل. فنفاة الأحوال أخطئوا من حيث ردها إلى العبارات المجردة، وأصابوا حيث قالوا بإثبات وجوها معينًا لا عموم فيه ولا أغيار. ومثبتو الأحوال أخطئوا من حيث ردها إلى صفات في الأعيان، وأصابوا من حيث قالوا هي معانٍ معقولة وراء العبارات، وكان من حقهم أن يقولوا هي موجودة متصورة في الأذهان بدل قولهم لا موجودة ولا معدومة. وهذه المعاني مما لا ينكرها عاقل من نفسه غير أن بعضهم يعبر عنها بالتصور في الأذهان، وبعضهم يعبر عنها بالتقدير في الفعل، وبعضهم يعبر عنها بالحقائق والمعاني التي هي مدلولات العبارات والألفاظ، وبعضهم يعبر عنها بصفات الأجناس والأنواع. والمعاني إذ لاحت للعقول واتضحت فليعبر المعبر عنها بما تيسر له. فالحقائق والمعاني إذن ذات اعتبارات ثلاثة: اعتبارها في ذواتها وأنفسها أو اعتبارها بالنسبة إلى الأعيان

ويرتبط موضوع الحال بموضوع العلة من عدة أوجه. فكما أن الحال وسط بين إثبات الصفات ونفيها، فكذلك العلة يعتمد عليها مثبتو الصفات لإثباتها كما يعتمد عليها نافو الصفات لنفيها. وبهذا المعنى يكون مبحث العلة فرعًا لمبحث الحال، فالأحوال تنقسم إلى معللة بصفة وإلى غير معللة، فالعلل أحد قسمي الأحوال. العلة حال معلل، والحال المعلل صفة موجودة كالعالمية المعللة بالعلم وغير المعلل كلونية السواد. وليس كل من قال بالعلة يقول بالحال، في حين أن كل من قال بالحال يقول بالعلة؛ لأن نفي الحال يؤدي إلى إبطال العلل والحقائق جميعًا، ولكن قد يُنفَى التعليل كأساس لإثبات الصفات، فواجب الوجود لا يعلل ولا يفتقر إلى تعليل.[٨٢]

وقد ظهر مبحث العلل من قبل في المقدمات النظرية في نظرية الوجود ابتداءً من القرن الخامس بالاعتماد على مادة الأصوليين والحكماء. والحقيقة أن العلة أحد وسائل أربعة لإصدار حكم على الصفات بالإثبات، وهي العلة والشرط والدليل والحد أو الحقيقة، وكلها تقوم على قياس الغائب على الشاهد. فإذا ثبت كون حكم معلولًا بعلة شاهدًا وقامت الدلالة عليه لزم القضاء بارتباط العلة والمعلول شاهدًا وغائبًا. فإذا ما طُبِّق ذلك في علاقة الذات بالصفات فقد يدل ذلك على الاحتياج والافتقار أو على الحتمية والجبر في تصور علاقة العلة بالمعلول، وهو مُحال على الله. وإذا تبين الحكم مشروطًا بشرط شاهدًا ثم يثبت مثل هذا الحكم غائبًا فيجب القضاء بكونه مشروطًا بذلك الشرط اعتبارًا بالشاهد مثل لو

واعتبارها بالنسبة إلى الأذهان. وهي من حيث هي موجودة في الأعيان يعرض لها أن تتعيَّن وتتخصص. وهي من حيث هي متصورة في الأذهان يعرض لها أن تعم وتشمل. فهي باعتبار ذواتها في أنفسها حقائق محضة لا عموم فيها ولا خصوص. ومن عرف الاعتبارات الثلاثة زال إشكاله في مسألة الحال ويبين له الحق في مسألة المعدوم. هل هو شيء أم لا» (النهاية، ص١٤٧–١٤٩).

[٨٢] الشامل، ص٦٢٥. وضع الجويني القول في الأحوال كمقدمة في كتاب العلل. فأحكام العلل تترتب على ثبوت الأحوال، البداية بالأحوال ثم العلل. إثبات الأحوال مسألة عظيمة الشأن تستند إليها أحكام العلل، وهي أصول الأدلة ومآخذ الحقائق (الشامل، ص٦٢٩–٦٤٥). وقد رفض الآمدي العلية، فالعلة والمبدأ يقالان على كل ما استمر له وجود في ذاته ثم حصل من وجود شيء آخر. وقد يكون الشيء علة للشيء بالذات أو بالعرض، وقد تكون العلة قريبة أو بعيدة، وواجب الوجود لذاته تام الوجود ولا حاجة به إلى تعليل (الغاية، ص١٧٦–١٧٩). ينفي الآمدي التعليل كأساس لإثبات الصفات لأن واجب الوجود لا يعلل ولا يفتقر إلى تعليل (الغاية، ص٤٧–٤٩). وقد قال الأشاعرة بالتعليل في معرض الرد على المعتزلة وقولهم بنفي الصفات، فوقعوا في شبهة الاحتياج والافتقار في واجب الوجود، في تعليل الواجب والرد على منكريه (الإرشاد، ص٨١–٨٧). أمَّا أبو علي فقد قال بالعلة ولم يقل بالحال (الأصول، ص٣٢).

كان العالم عالمًا مشروطًا بكونه حيًّا. فلما تقرر ذلك شاهدًا اطَّرد غائبًا. وهذا أيضًا تحكيم لعلاقة الشرط بالمشروط في علاقة الذات بالصفات. وإذا دل على مدلول عقلًا لم يوجد الدليل غير دال شاهدًا وغائبًا، وهذا كدلالة الأحداث على المحدث. فالدليل هو الجامع للعلة والمعلول والشرط والمشروط، أي أنه عمل العقل في وصوله إلى المعاني. وهو ليس مجرد قضية لفظية، بل يتجاوز اللفظ إلى المعنى. كما أنه لا يرجع إلى التقرير الوهمي، بل إلى عمل العقل. أمَّا الحد أو الحقيقة فمهما تقررت حقيقة شاهدًا في محقق اطردت في مثله غائبًا، وذلك نحو الحكم بأن حقيقة العالم من قام بالعلم. ويرجع الخلاف من جديد إلى اعتبار قول الحاد مبينًا عن الصفة المشتركة على ما هو الحال في إثبات الأحوال إمَّا بالحد اللفظي أو بالحد الرسمي أو بالحد الحقيقي أو إلى اعتبار حد الشيء وحقيقته وذاته وعينه عبارات تعبر عن شيء واحد كما هو الحال في نفي الأحوال. وعلى هذا النحو يكون منطق الصفات منطقًا إنسانيًّا خالصًا، وبالتالي يمكن رد الإلهيات إلى الإنسانيات ورد الإنسانيات إلى المنطق. وقد كان المنطق في علوم الحكمة مقدمة للطبيعيات والإلهيات.[٨٣]

(٥) القِدَم والحدوث

وهو الحكم الثالث من أحكام الصفات بعد حكمي النفي والإثبات والهوية والغيرية. واتِّباعًا للنسق العام يؤدي إثبات الصفات إلى القول بهويتها على الذات وإلى القول بحدوثها. وفي بعض الأحيان يظهر نفي الصفات في مقابل القِدَم وليس في مقابل الإثبات، أي أن أطراف النسق قد تتبادل فيما بينها لأنها تؤدي نفس الوظيفة. الطرف الأوَّل يهدف إلى التشبيه والثاني إلى التنزيه، وتوتر الشعور بين هذين القطبين. ونظرًا لأهمية الموضوع فإنه يظهر في المقدمات، في التسبيحات والبسملات، كما يدخل في دليل الحدوث وإثبات قِدَم الصانع ضد الحكماء الذين يثبتون قِدَم العالم، فالقِدَم صفة الله عند المتكلمين وصفة للعالم عند الحكماء. كما يدخل في أول وصف للذات وهو القِدَم، ويكون بذلك أول دليل على حكم القِدَم.[٨٤]

[٨٣] الشامل، ص٦٢٥؛ الإرشاد، ص٨٢–٨٤؛ النهاية، ص١٨٢–١٩٠.

[٨٤] الإنصاف، ص٢٣–٣٦، ص٣٨–٤٣؛ التمهيد، ص٣٣–٣٤، ص٤٨–٤٩، ص١٥٥–١٦٠؛ النسفية، ص٧؛ الوسيلة، ص٤٦؛ الأصول، ص٩٠؛ النهاية، ص١٨١؛ الفِرَق، ص٣٣٤؛ الإرشاد، ص١٧٩. لم يزل

والحقيقة أن الحجج لإثبات قِدَم الصفات كلها عقلية؛ وذلك لأن النقل ظني متشابه مضاد بنقلي آخر ويسهل تحويله إلى نقل مضاد. والحجج العقلية ثلاث: الأولى مستمدة من قِدَم الذات طبقًا لدليل الحدوث. ما دامت الذات قديمة فصفاتها قديمة. هذه الصفات قائمة بذات الله في الأزل وإلا لكان محلًّا للحوادث، وهذا ممتنع، أو كان يتصف بصفة لا تقوم به وهو محال. يستحيل أن يكون الله محلًّا للحوادث لأن كل حادث جائز الوجود والقديم الأزلي واجب الوجود. ولو قدر حدوث حادث بذاته لكان إمَّا أن يرتقي الوهم إلى حادث يستحيل قبله حادث، وهو محال، وإمَّا استحالة ذلك لأنه واجب الوجود. ولو قدر حدوث حادث بذاته فإمَّا أن يتصف بضده وكان قديمًا استحال بطلانه زواله، وإن كان حادثًا كان قبله حادث وتسلسل إلى ما لا نهاية وهو محال، وإمَّا لا يتصف بضد وبالتالي يكون قديمًا. وبصيغة أخرى، المحدَث لا بد له من محدِث، ومِنْ ثَمَّ أن يكون قديمًا، ويمكن القول كذلك في جميع الصفات.[٨٥] والحجة الثانية تعتمد على التضاد. فإن لم يكن قديمًا

بصفاته قديرًا ولا يزال عالمًا خبيرًا (الإبانة، ص٤). كان خالقًا قبل أن يخلق ورازقًا قبل أن يرزق (الفقه، ص١٨٤–١٨٦؛ الانتصار، ص٧٥–٧٦). وعند الكلابية أنه يستحق هذه الصفات لمعانٍ أزلية، والأزل القديم. وقال الأشعري إنه يستحقها لمعانٍ قديمة (الشرح، ص١٨٣). فمن أحكام الصفات أنها كلها قديمة (الاقتصاد، ص٤٤). وجميع هذه الصفات قديمة أزلية بذاتها، وربما زادوا السمع والبصر كما أثبته الأشعري، إضافةً إلى العلم والقدرة والحياة والمشيئة (الملل، ج٢، ص١٩). مذهب أهل الحق أن الباري حي عالم قادر، له الحياة القديمة والعلم القديم، والقدرة القديمة والإرادة القديمة (الإرشاد، ص٧٩). الحكم الثالث أن هذه الصفات كلها قديمة (الاقتصاد، ص٧٥–٨٢). الله بجميع صفاته وأسمائه قديم أزلي من غير تفصيل (البحر، ص١٥). القدرة قديمة (المواقف، ص٢٨١). ويشارك بعض المعتزلة والرافضة الأشاعرة في القول بقِدَم الصفات. فعند عبَّاد بن سليمان تعني الله قديم أنه لم يزل عالمًا قادرًا حيًّا (مقالات، ج١، ص٢١٦، ص٢١٨، ص٢٦٢–٢٦٨). وعند الزيدية أن الله لم يزل مريدًا، لم يزل كارهًا للمعاصي ولأن يعصى، لم يزل راضيًا، لم يزل ساخطًا (مقالات، ج١، ص١٣٨). عالم بعلم قديم (الانتصار، ص١٠٨–١١١). وعند الإباضية أن الله لم يزل مريدًا لما علم أن يكون أن يكون، ولما علم ألا يكون ألا يكون. وعند بعض الروافض أن الله لم يزل يعلم بنفسه (مقالات، ج٢، ص١٦١). ويقول فريق من الرافضة إن الله لم يزل عالمًا حيًّا قادرًا بلا تشبيه، والعلم غير حادث (مقالات، ج١، ص١٠٦–١٠٨). ويصحح الخيَّاط مقالة هشام الفوطي ويروي أنه قال لم يزل عالمًا لنفسه لا بعلم محدث (الانتصار، ص١٢٥).

[٨٥] البحر، ص١٦؛ المسائل، ص٣٥٩؛ الاقتصاد، ص٧٥–٨٣؛ الشرح، ص١٨٦–١٨٨. ويعرض الرازي هذا الدليل كالآتي: لو كان علمه حادثًا لكان المؤثر في حدوث العلم هو أو غيره، وكلاهما باطل. الأوَّل

في الأزل كان عاجزًا، إذ لا بد من قِدَم القدرة حتى لا يوصف بالعجز، ثم تعميم صفة القدرة على سائر الصفات. وقد يبدأ الدليل بإثبات قِدَم العلم حتى تنتفي صفة الجهل ثم تعميم صفة العلم على باقي الصفات.[٨٦] والحقيقة أنها حاجة إقناعية إحراجية تلجأ إلى الحساسية الدينية ودفع التناقض والنفور إلى أبعد مداه وافتراض اللامعقول أن يكون الله جاهلًا عاجزًا ميِّتًا حتى يقول الإنسان: سبحان الله، ما شاء الله، فهي حجة خطابية لا برهانية. وقد يكون إثبات القِدَم متضمنًا في إثبات الكمال، القِدَم كمال والحدوث نقص. خلو الذات من الصفات القديمة ثم حدوثها أحد مظاهر النقص. وتتفاوت أهمية الصفات كتمرين لإثبات قِدَمها. فليس هناك صفة نموذج كما كان الحال في العلم في حكم النفي والإثبات أو في حكم الهوية والغيرية. فمرة يكون التمرين على العلم، ومرة على القدرة، ومرة على الكلام، ومرة على الإرادة. ولا يحدث تمرين على الحياة أو السمع أو البصر. يطبق القِدَم إذن على الصفات الأكثر اقترابًا من التنزيه مثل العلم والقدرة دون الحياة والأبعد عن شبهة التشبيه مثل السمع والبصر. وقد تثبت هذه الصفات الأربع مرة واحدة أو ثلاث منها فقط أو اثنتان قبل أن يثبت كل منها على حدة، فيثبت مثلًا قِدَم الكلام والإرادة والعلم. فالعلم صفة في الأزل واحدة ويُحال إليها السمع والبصر. والإرادة بغير حدوث في محل وإلا تسلسلت إلى ما لا نهاية. وفعل «كن» ليس صوتًا حادثًا لاستحالة قيام الحادث بالذات. وكيف يحدث العالم من حادث كن؟ ولو كانت كن حادثة لكانت عاجزة من أن تخلق من عدم أو أن توجد كائنًا موجودًا من قبل. والكلام مرتبط بصفة الإرادة في حقيقة الأمر، وهو كلام النفس أو المعنى وليس الصوت أو الحرف. يأتي العلم في المرتبة الأولى لأن إثبات العلم أولى من إثبات القدرة، فقِدَم العالم يمنع من حدوثه بعد الخلق. العالم قبل الخلق كان معلومًا، ومِنْ ثَمَّ قِدَم العالم أولى. القول بقِدَم الصفات إذن قائم على تصور

باطل لأنه يحتاج في حدوث ذلك العلم إلى علم آخر، ويتسلسل إلى ما لا نهاية، والثاني باطل لأن الكلام في حدوث الغير كالكلام في حدوث علمه، يفتقر الغير إلى آخر ويلزم التسلسل (المسائل، ص٣٦٦).

[٨٦] ويشرح القاضي عبد الجبار هذا الدليل كالآتي: العلم يجري مجرى الفعل المحكم لأنه اعتقاد واقع على وجه مخصوص، وذلك لا يأتي إلا من علم. وهذه الدلالة مبنية على عدة أصول: أن العلم من قبيل الاعتقاد، إنه اعتقاد على وجه مخصوص، ألا يقع على ذلك الوجه إلا ما هو عالم به (الشرح ص١٨٨–١٩٢). أنه لم يزل عالمًا قادرًا حيًّا سميعًا بصيرًا متكلمًا مريدًا، لكان فيما لم يزل غير حي ولا عالم ولا قادر ولا سميع ولا بصير ولا متكلم ولا مريد (التمهيد، ص٣٨–٤٩). إذا لم يكن حيًّا وُصف بضده (اللمع، ص٢٥–٢٦).

العلم على أنه ضروري، سابق في وجوده على الموضوع. العلم السابق على وجود الأشياء. العلم بالأشياء قبل وجودها ممكن. لذلك كانت المعرفة سابقة على الوجود. وقد يُقال بِقِدَم الصفات دون التأثر كثيرًا بالربط الضروري بين العلم والمعلوم وبضرورة أسبقية المعلوم على العلم وتبعية العلم للمعلوم كما هو الحال في خلق الصفات، وذلك اعتمادًا على شيئين: الأوَّل أن المعلومات معلومات قبل وجودها، والثاني أن الأشياء أشياء قبل كونها، فالعلم مدفوعًا إلى حد الإطلاق لا يرتبط بالمعلوم. وهذه هي المعرفة الاستنباطية، أي الجدل النازل من المبدأ إلى الواقع، من الفكر إلى العالم، من الذهن إلى الطبيعة، من العقل إلى الحس، والأشياء أشياء قبل كونها لأنها موجودة في العلم وإن لم تكن موجودة في الواقع. الوجود في الذهن نوع من الوجود كالوجود في العين. الوجود الضمني نوع من الوجود كالوجود الفعلي. وجود الممكن مثل وجود الواقع.[٨٧]

[٨٧] يقول النسفي: «علم ما يكون قبل أن يكون، وما لا يكون أن لو كان كيف يكون. قد سبق علمه في الأشياء قبل كونها» (البحر، ص٣). ويقول القاضي عبد الجبار: العلم صفة قديمة قائمة بذاته، ينكشف بها المعلوم انكشافًا على وجه الإحاطة من غير سبق قضاء، تتعلق بالواجبات والجائزات والمستحيلات (الشرح، ص١٦٠). كان الله عالمًا في الأزل بالأشياء قبل كونها (الفقه، ص١٨٥). القضاء والقدر والمشيئة صفاته في الأزل بلا كيف، يعلم المعدوم في حال عدمه معدومًا، ويعلم أنه كيف يكون إذا أوجده ويعلم الموجود في حال وجوده موجودًا، ويعلم كيف يكون فناؤه، يعلم القائم في حال قيامه قائمًا، وإذا قعد علمه قاعدًا في حال قعوده من غير أن يتغير علمه أو يحدث له علم، ولكن التغير والاختلاف يحدث في المخلوقين (الانتصار ص١٢٢–١٢٦). ويرى ابن الباري الراوندي أن المعلومات معلومات قبل كونها (مقالات، ج١، ص٢٢٠؛ ج٢، ص١٦٩). ويرى أهل السنة أنه لم يزل مسميًّا لنفسه بأسمائه واصفًا لها بصفاته قبل إيجاد خلقه (الإنصاف، ص٢٣). ويرى البغداديون والجبائي أنه لم يزل عالمًا بالأشياء قبل كونها الجسم قبل كونه. المعلوم معلوم قبل كونه، والمقدور مقدور قبل كونه (مقالات، ج٢، ص١٦٨، ص١٧١، ص٢٢١–٢٢٢). لم يزل موجودًا يعلم الأشياء غير كائنة. وعند عبَّاد بن سليمان وابن الراوندي والشحام وأنيب بن سهل والخراز وطائفة من البغداديين أن الله لم يزل عالمًا بالأشياء ولم يزل عالمًا بالأشياء (مقالات، ج١، ص٢١٨–٢٢٣؛ ج٢، ص١٧١). ويرى الجبائي أن الله لم يزل عالمًا قادرًا على الأشياء قبل كونها بنفسه. والأشياء خطأ أن يُقال لها أشياء قبل كونها؛ لأن كونها هو هي، وينكر أنها أشياء قبل أنفسها، ولكنها تعلم أشياء قبل كونها، وتُسَمَّى أشياء قبل كونها إلا الأجسام والأفعال (مقالات، ج٢، ص١٨٣–١٨٤). ويرى عبَّاد بن سليمان أن الأشياء أشياء قبل كونها (مقالات، ج٢، ص١٦٥). ويرى ابن الراوندي أن ولا شيء إلا موجود، والمأمور به والمنهي عنه يوصف به الشيء قبل كونه (مقالات، ج٢، ص١٦٩). المخلوق مخلوق قبل كونه (مقالات، ج٢، ص١٧١). وعند الجبائي أن

ولا يتم التركيز على القدرة والكلام قدر التركيز على العلم. فالقدرة متضمنة في الإرادة، والكلام سيظهر في موضوع «خلق القرآن».[٨٨] والدليل على قِدَم الكلام والإرادة ناتج عن أنه مالك الملك، والمَلِك من له الأمر والنهي. الأمر لا يحدث في ذاته، فلا بد أن يكون أمرًا قديمًا كما يستحيل أن يحدثه في محل. ويمكن تفصيل الحجة على نحو منطقي برهاني استدلالي. فلو كانت الإرادة حادثة لما أمكن إحداثها إلا بإرادة أخرى، فيلزم التسلسل إلى ما لا نهاية. لو كانت حادثة لوجب أن تتعلق بمراد واحد، فذلك صفة الإرادة الحادثة ومرادات الله لا نهايات لها. وإذا كانت الإرادة الحادثة لا في محل فإن إيجابها لله ليس بأولى من إيجابها لغيرها. كما أن حدوث صفة حادثة في ذات الله محال؛ لأنه يوجب التغير.[٨٩]

الشيء سمة لكل معلوم، فلما كانت الأشياء معلومات قبل كونها أشياء، وما سُمِّي به لوجود علة لا فيه يجوز أن يُسَمَّى به مع عدمه (مقالات، ج٢، ص١٨٣–١٨٤).

[٨٨] يركِّز الباقلاني في «الإنصاف» على قِدَم الكلام وفي «التمهيد» على إثبات الصفات (الإنصاف، ص٢٨–٤٣؛ التمهيد، ص٣٣–٣٤، ص٤٨–٤٩، ص١٥٥–١٦٠). ومع ذلك يذكر بعض المعتزلة السمع والبصر. كان سميعًا بصيرًا في الأزل (البحر، ص٣١؛ الشرح، ص١٧٤). وعند قدرية البصرة أن الله لم يزل سميعًا بصيرًا بمعنى أنه كان حيًّا لا آفة به تمنعه من إدراك المسموع إذا وجد (الأصول، ص٩٦).

[٨٩] عند أهل السنة الإرادة قديمة، ويرفض حدوثها بحجتين مشهورتين في القِدَم والحدوث العام للصفات. فكل محدَث في حاجة إلى محدِث ويلزم التسلسل إلى ما لا نهاية، وقيام الصفة بنفسها غير معقول، والذوات في حاجة إلى مخصص، والقول بأنها لا في محل مفهوم سلبي (الطوالع، ص١٧٩–١٨١). ورفض الأشعري القول بحدوث الإرادة لأن ذلك هو قول الجهمية في العلم بأنه عالم بعلم مخلوق (الإبانة، ص٤٤). الإرادة صفة لذاته غير مخلوقة على خلاف المعتزلة (الإنصاف، ص٢٦). ذهب الأشاعرة إلى أنه مريد بإرادة قديمة (الشرح، ص٤٢). وذهبت الكلابية إلى أنه مريد بإرادة أزلية. وعند إمام الحرمين، لم يزل مريدًا في أزله، ورفض حجة المخصص (النظامية، ص١٧–١٨؛ المسائل، ص٣٦٨؛ النسفية، ص٩٠؛ الشرح، ص١٥٥–١٥٦؛ النهاية، ص٢٤٣–٢٥٣؛ الاقتصاد، ص٥٥–٥٨؛ الإرشاد، ص٩٤–٩٦؛ المحصل، ص١٣٣). لو كانت حادثة لاحتاجت إلى إرادة أخرى ويلزم التسلسل إلى ما لا نهاية. ويصنف الرازي المذاهب كالآتي: الله مريد إمَّا لذاته (ضرار) أو لأمر سلبي (النجار) وإمَّا لأمر ثبوتي (النجار)، وإمَّا معللًا بمعنى قديم (الأشاعرة)، وإمَّا بمعنى حادث قائم بذاته (الكرامية) أو موجودًا لا في محل (الجبائية) أو قائمًا بذاته غير ذات الله (المواقف، ص٢٩٠–٢٩٢). وعند الزيدية أن الله لم يزل مريدًا، لم يزل كارهًا للمعاصي ولأن يُعصى، لم يزل راضيًا، لم يزل ساخطًا (مقالات، ج١، ص١٣٨). وعند الإباضية أن الله لم يزل مريدًا لما علم أن يكون ولما علم أنه لا يكون ألا يكون. ولا تخالف المعتزلة في التوحيد إلا في الإرادة، والمعتزلة إلا بشرًا ينكرون ذلك (مقالات، ج١، ص١٧٤–١٨٩). عند بشر بن المعتمر أن الله لم يزل مريدًا لذلك كفرته المعتزلة (الفِرَق، ص٢٥٦). وقد قال الفلاسفة بقِدَم الذات

وكما يقع التمييز في إثبات الصفات بين العلم والقدرة والكلام والإرادة من ناحية، وبين الحياة والسمع والبصر من ناحية أخرى، فإن تمييزًا آخر يقع بين صفات المعاني وصفات الأفعال بالنسبة للقِدَم. فإذا كانت صفات المعاني مثل الصفات السبع قديمة، فإن صفات الأفعال نظرًا لتأثيرها في العالم واتصالها بالحوادث قد تكون حادثة أو مخلوقة، وذلك مثل العزة والرحمة والأمر، وقد تكون قديمة طبقًا لدرجة الصفة بين المعنى والفعل خاصةً إذا كانت الحجج النقلية بها هذا الاشتباه بين القِدَم والحدوث.[٩٠] ويكون السؤال: وأي من صفات الفعل تكون قديمة، وأيها تكون مخلوقة؟ ما هو مقياس الحكم؟ لماذا تكون العزة قديمة ويكون الأمر مخلوقًا؟ وكيف يمكن ضبط درجة الصفة بين المعنى والعقل؟ وهل تكفي الحجة النقلية وحدها، وهي ظنية، في أن تكون دليلًا على موضوع قطعي؟ وهل يمكن إحصاء صفات الأفعال مثل التخليق والترزيق والإنعام والإحسان والرحمة والمغفرة والهداية؟ وما الفَرق بين صفات الأفعال والأسماء؟ الأسماء المشتقة من الصفات قديمة وهي أسماء الأفعال، مثل: الرازق والخالق والمعز والمذل، وهي على أربعة أنواع. ما يدل على ذاته وهو أزلي، ما يدل على الذات مع زيادة سلب كالقديم والباقي والواحد والغني، وهو أيضًا أزلي، ما يدل على الوجود صفة زائدة من صفات المعنى كالحي والقادر والمتكلم والمريد والسميع والبصير والعالم، وما يرجع إلى هذه الصفات السبع كالآمر والناهي والخبير ونظائره، فهو أيضًا أزلي، وما يدل على الوجود وإضافة إلى فعل كالجواد والرزاق والخالق

وصفاتها وأفعالها ومِنْ ثَمَّ بقِدَم الإرادة والمرادات، وبالتالي بقِدَم العالم، وبالتالي بقِدَم العالم، وبالتالي يكونون أقرب هذه المرة إلى الأشاعرة منهم إلى المعتزلة (الاقتصاد، ص٥٥–٥٩؛ النهاية، ص٢٤٨–٢٥٣).

[٩٠] لا يرى ابن حزم أحيانًا غضاضة في اعتبارها مخلوقة مثل العزة: ﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ أو ﴿فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعًا﴾ أو ﴿فَلِلَّهِ الْمَكْرُ جَمِيعًا﴾ أو ﴿قُلْ لِلَّهِ الشَّفَاعَةُ جَمِيعًا﴾. أمَّا الرحمة فقد تكون مخلوقة طبقًا لقول الرسول: «إن الله خلق مائة رحمة، فقسم عباده في رحمة واحدة فيها يتراحمون، ورفع التسعة وتسعين ليوم القيامة يرحم بها عباده.» وقد يكون الأمر مخلوقًا، مثل: ﴿وَكَانَ أَمْرُ اللهِ مَفْعُولًا﴾، والمفعول مخلوق، أو ﴿وَاللهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ﴾ والمغلوب مخلوق، أو ﴿لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا﴾، وذلك ضد الأشاعرة الذين يثبتون قِدَم كل شيء (الفصل، ج٢، ص١٥٠–١٥١). وأحيانًا أخرى يثبت ابن حزم قِدَم الصفات دون استعمال اللفظ ودون تفرقة بين صفات الذات وصفات الفعل. ففي مسائل السخط والرضا والعدل والصدق والملك والخلق والجود والإرادة والسخاء والكرم لم يزل عالمًا بأنه سيسخط على الكفار وسيرضى على المؤمنين. فقِدَم هذه الصفات راجع إلى قِدَم العلم بالأفعال (الفصل، ج٢، ص١٥٥).

والمعز والمذل وأمثاله، وهو مختلف عليها بين القِدَم والحدوث لأنها لا تكون قبل الخلق. والعجيب أنه لم يقل أحد مع قِدَم الصفات ببقاء الصفات. فقد يكون معنى قِدَم الصفات بقاءها في المستقبل وليس فقط قِدَمها في الماضي، وأن القِدَم يتضمن البقاء ضرورة.[٩١]

أَمَّا حكم الحدوث أو الخلق فإنه يعتمد على عديد من الحجج النقلية والعقلية. والحجج النقلية في حقيقة الأمر بالإضافة إلى أنها ظنية متشابهة تنقلب إلى الضد ولها حجج نقلية مضادة، إلا أنها نظرًا لارتباطها بموضوع الحرية الإنسانية وهي يقين فإن صحة السمع تُقاس على صحة العقل، ويرد ظن النقل إلى يقين العقل.[٩٢] ومع ذلك فهناك أدلة نقلية عديدة تثبت حدوث الصفات وخلقها، وتجعل الذات متفردة بالوعي الخالص الذي لا شبهة فيه ولا شائبة. وتفيد هذه الحجج على أن علم الله، وهي الصفة النموذجية في إثبات الحكم أو نفيه، علم تجريبي بعدي، يتحقق في العالم، ويتغير طبقًا لقدرات الإنسان، ويُقاس عليها، وهو ما اتضح في «الناسخ والمنسوخ» في أصول الفقه.[٩٣] وقد تحول ذلك إلى حجة

---

[٩١] حكى الكعبي عن أبي الهذيل أنه قال إن الله لم يزل سميعًا بصيرًا، بمعنى سيسمع وسيبصر، وكذلك لم يزل غفورًا رحيمًا محسنًا خالقًا رازقًا مثيبًا معاقبًا مواليًا معاديًا آمرًا ناهيًا، بمعنى أن ذلك سيكون (الملل، ج١، ص٧٩). وقال ابن الهيصم: الباري في الأزل بما سيكون على الوجه الذي سيكون وشاء لتنفيذ علمه في معلوماته، فلا ينقلب علمه جهلًا، ومريد لما يخلق في الوقت الذي يخلق بإرادة حادثة وقائل لكل ما يحدث بقوله: «كن»، حتى يحدث، وهو الفَرق بين الإحداث والمحدث، والخلق والمخلوق (الملل، ج٢، ص٢٠–٢١).

[٩٢] وفي ذلك يقول القاضي عبد الجبار: «إن الاستدلال بالسمع على هذه المسألة لا يمكن لأن صحة السمع تنبني على هذه المسألة، كل مسألة تنبني صحة السمع عليها، فالاستدلال عليها يجري مجرى الشيء مع نفسه وذلك مما لا يجوز … إن صحة السمع موقوفة على هذه المسألة لأننا ما لم نعلم القديم عدلًا حكيمًا لا يمكننا معرفة السمع، وما لم نعلم أنه عالم بقبح القبائح واستغنائه عنها لم نعلم عدله، وما لم نعلم كونه عالمًا لذاته لم نعلم علمه بقبح القبائح، فقد ترتب السمع على هذه المسألة فلا يصح الاستدلال بالسمع عليها» (الشرح، ص١٩٣–١٩٥).

[٩٣] وذلك مثل: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾، ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَالصَّابِرِينَ وَنَبْلُوَ أَخْبَارَكُمْ﴾، ﴿لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾، ﴿الْآنَ خَفَّفَ اللهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا﴾ (الشرح، ص٢٨١–٢٨٤؛ الفصل، ج٢، ص١١٩–١٢٤؛ الانتصار، ص١١٥–١١٩). لذلك نفت المعتزلة الصفات الأزلية وقالت ليس له علم ولا قدرة ولا حياة ولا سمع ولا بصر، ولم يكن له في الأزل اسم ولا صفة (الفِرَق، ص١١٤). قالت بحدوث الصفات (الفِرَق، ص٣٣٤). ونفى الحسين بن محمد النجار العلم والقدرة والحياة وسائر الصفات الأزلية (ص٢٠٨).

عقلية لإثبات حدوث العلم. فما دام يتعلق بالمعلومات، والمعلومات حادث، فالعلم حادث. وقد يكون الدافع على ذلك الحرص على التنزيه، تنزيه الذات من تشبيه الصفات. فإذا كان التنزيه حالة شعورية خالصة لا تعبر عن أي مضمون ثابت في الشعور أو موضوع في العالم الخارجي، فإن كل علم بهذا العالم الخارجي يكون علمًا بعديًّا لا قبليًّا، ومِنْ ثَمَّ يكون علم الشعور بها علمًا بعديًّا كذلك. وبالمثل يمكن القول بأنه كان هناك شعور عام وهو صورة مطلقة للشعور الفردي، كان ولا شيء معه، فلما حدث الخلق علم به وأظهر قدرته فيه، وبالتالي تكون الصفة أي اسم الفعل تابعة للأشياء لا سابقة عليها. ولما كانت الأشياء مخلوقة فالصفات تابعة للأشياء المخلوقة وتكون مخلوقة مثلها أي حادثة. العلم لا يكون إلا علمًا بشيء، والقدرة لا تكون إلا قدرة بشيء، ولا بد من وجود الأشياء قبل وجود العلم والقدرة، ومِنْ ثَمَّ كان العلم والقدرة حادثين بعد وجود الأشياء. إذ كيف يكون العلم قديمًا والمعلوم حادثًا؟ العلم لا يكون قبليًّا بل هو علم بعدي خالص. الله عالم بأن العالم قد وُجد قبل هذا وهو في الأزل أن عالمًا به كان جهلًا وإن لم يكن عالمًا كان جهلًا وإن لم يكن عالمًا وكان الآن عالمًا فعلمه حادث.[٩٤] ولكن يصعب الجمع بين العلم السابق على كون الأشياء والعلم الحادث بعدها، أو إثبات العلم الحادث مع نفي المحل مما يدل

[٩٤] هذه حجة جهم بن صفوان. يجوز أن يكون الله عالمًا بالأشياء كلها قبل وجودها، ولكن بعلم محدث بها (مقالات، ج١، ص٢٦٩). ويظهر الاضطراب في مقالة جهم في إثبات علم الله بالأشياء قبل كونها بعلم محدث بها. علم الله محدث أحدثه به فعلم به وهو غيره الله. والقرآن مخلوق غير الله (مقالات، ج١، ص٢٦٩، ص٣١٢؛ ج٢، ص١٦٤؛ الانتصار، ص١٢٦). أثبت جهم علوم حادثة للباري لا في محل. لا يجوز أن يعلم الشيء قبل خلقه (الملل، ج١، ص١٢٨، ص١٣٠). علوم الرب حادثة. وإذ تتجدد المعلومات يحدث الباري علومًا متجددة بها يعلم المعلومات الحادثة ثم تتعاقب العلوم حسب تعاقب المعلومات في وقوعها متقدمة عليها. ومعظم ردود الأشاعرة صورية منطقية وليست مصلحية إنسانية اجتماعية (الإرشاد، ص٩٦–٩٩؛ النهاية، ص٢١٥–٢٢١). وتوصف مواقف جهم بأنها خيالات وتمويهات، أي أنها ردود خطابية انفعالية (الغاية، ص٨٠–٨٤). وكذلك ردود الأشعري عليه. ويشارك المعتزلة وجهم هشام بن عمر الفوطي أحد شيوخ المعتزلة في قوله: إن الله لا يعلم الأشياء قبل كونها، أي أن الله غير عالم ثم علم (رواية ابن الراوندي وتصحيح الخيَّاط لها) (الانتصار، ص٩٠؛ الملل، ج١، ص٤٣؛ الفصل، ج٢، ص١١٨). ويشاركهم أيضًا بعض الرافضة مثل هشام بن الحكم ومحمد بن عبد الله بن صبرة. فعند بعض الروافض لم يكن الله يعلم نفسه حتى خلق العلم (مقالات، ج٢، ص١٦١). وعند البعض الآخر أن الله يعلم بمعنى يفعل وأنه لم يكن يعلم نفسه حتى فعل العلم. الله لم يزل لا عالمًا ولا قادرًا ولا سميعًا ولا بصيرًا، لا يعلم ما يكون قبل أن يكون (مقالات، ج١، ص٢٦٦–٢٦٨؛ الفِرَق، ص٣٣٥).

على بحث الشعور عن علم استنباطي استقرائي، قبلي وبعدي، وهو علم الوحي أو مبغى الإنسان. إنما تكمن أهمية العلم الحادث في كشفه عن طبيعة العلم البعدي التجريبي، وتقدمه وتجدده باستمرار دونما وقوف أو ثبات مما يوقع في القطعية والتحجر. فتجدد العلم هو أحد معاني تقدم العلم. كان الدافع على القول بخلق الصفات هو تصور العلم على أنه مكتسب تالٍ في وجوده على الموضوع، وهو العلم الاستقرائي الذي يبدأ من الأشياء إلى العقل، ومن الخارج إلى الداخل، ومن العالم إلى الذهن من خلال الحس، وهو الجدل الصاعد في المعرفة. والعلم بالاتصال أكثر درايةً من العلم بالانفصال. التماس وسيلة العلم أكثر من التجريد، ويصبح النور حينئذٍ لغة العلم ووسيلته، فيعلم المعبود ما تحت الثرى بالشعاع المتصل منه الذاهب إلى الأرض كما يحدث أحيانًا في أفلام الأبطال وفي التعبير عن معرفة الجن والشياطين. يعلم المعبود بالاتصال بالأشياء بالشعاع النافذ. والشعاع كالنور مماس وغير مماس، ابتعادًا عن التجسيم الفاقع.[٩٥] وقد يتحول حدوث الصفات وخلقها في التجسيم إلى حدوث الذات وخلقها، أو قد يكون حدوث الصفات نتيجة طبيعية لحدوث الذات. أمَّا القول بأن الله هو الذي خلق الصفات لنفسها بعد خلق الكائنات فيمكن وضعه على حساب التشخيص.[٩٦]

---

[٩٥] عند هشام بن الحكم يعلم الله ما تحت الثرى بالشعاع المتصل منه الذاهب في عمق الأرض، ولولا ملامسته لما وراء ما هناك لما درى ما هنالك. وقال إن بعضه يشوب وهو شعاعه وأن الشوب محال على بعضه (مقالات، ج١، ص١٠٣؛ الفِرَق، ص٦٦–٦٧، ص٢٢٧). وقال آخرون إن الله يعلم الأشياء على المماسة، وقد يعلم ما لا يماسه (مقالات، ج١، ص١٦٨). وعند هشام بن الحكم أنه تعالى عالم بعلم محدث (الشرح، ص١٨٣؛ مقالات، ج١، ص١٠٤، ص٢٦٨؛ ج٢، ص١٦٢). الله يعلم بعد أن لم يكن عالمًا (مقالات، ج٢، ص٢٦٣–٢٦٤؛ الفِرَق، ص٦٧).

[٩٦] يرى زرارة بن أعين الرافضي أن الله لم يزل غير سميع ولا عليم ولا بصير حتى خلق ذلك لنفسه (الفِرَق، ص٣٣٥). وقال إن لله في كل مقدور قدرة حادثة لم يكن حدوثها قادرًا على مقدورها (الأصول، ص٩٣). وأن حياته حادثة، وأنه لم يكن حيًّا حتى أحدث لنفسه حياة (الأصول، ص١٠٥). وإنه لا يسمع الشيء حتى يخلق لنفسه سمعًا له (الأصول، ص٩٦). وإن علمه حادث، وإنه لا يعلم الأشياء قبل حدوثها (الأصول، ص٩٩؛ الفِرَق، ص٢٣). وزاد على هشام بن الحكم في حدوث علم الله حدوث قدرته وحياته وسائر صفاته، وأنه لم يكن قبل خلق هذه الصفات عالمًا ولا قادرًا ولا حيًّا ولا سميعًا ولا بصيرًا ولا مريدًا ولا متكلمًا (الملل، ج٢، ص١٣٦). أنكرت المعتزلة والجهمية والرافضة والكرامية والمجسمة والقرامطة القول بأن الله لم يزل عالمًا بالأشياء قبل كونها. علم الله محدث وأنه كان غير عالم فعلم. علمه حادث لا يوصف بأنه شيء أو حي أو عالم أو مريد لا يوصف بوصف يجوز إطلاقه على غيره

ويثبت حدوث القدرة والحياة بالتبعية مع العلم كما يثبت حدوث السمع والبصر أيضًا بالتبعية مع العلم. ولكن يثبت حدوث الكلام والإرادة، كل على حدة، خاصة الإرادة، نظرًا لأن الكلام سيأتي موضوعه في خلق القرآن. ومع ذلك يثبت حدوث الكلام نظرًا لأن به إخبارًا عما مضى.[٩٧] ويتحدث عن أشياء وأشخاص لم تُخلَق بعد. وبه أمر ونهي من غير مأمور ومنهي حتى صار آمرًا ناهيًا بعد أن لم يكن. فالكلام إذن حادث حتى يمكن الحفاظ على الذات من أن تكون محلًّا للحوادث ومشجبًا تعلق عليه جميع العواطف والانفعالات الإنسانية. الكلام إذن هو كلامنا المسموع المقروء المدون المحفوظ ولا شأن له بذات الله لا أنه من عنده، مرسل إلينا منه. وهنا يبدو أن الدافع على القول بخلق الصفات هو حماية الذات من كل تشبيه، حرصًا على التنزيه، أي رفض كل شبهة تشابه بين صفات التنزيه وصفات التشبيه. ولما كانت الصفات واحدة، وضعت على حساب التشبيه، وأصبحت حادثة، ثم نُفيت حرصًا على التنزيه.[٩٨] وقد يتعدى حدوث الصفات إلى حدوث الذات، فيصبح الله محلًّا للحوادث ليس فقط في صفاته بل في ذاته.

أمَّا الدافع على إثبات خلق الإرادة، فهو الدفاع عن الحرية الإنسانية. فلو كانت إرادة الله قديمة لتعلقت بجميع المرادات قبل خلقها، وبالتالي ينتفي خلق الإنسان لأفعاله ولاختياره الحر. لو كانت الإرادة قديمة لكان المراد معها، فكيف يتأخر المراد عن الإرادة؟ لا بد

كشيء موجود، حي، عالم، مريد (الانتصار، ص١٢٦). أنكرت الروافض أن يكون الباري لم يزل عالمًا قادرًا. الصفات محدثة والعالم محدث (مقالات، ج١، ص٢١٨؛ ج٢، ص١٦٠). الله لا يعلم ما يكون قبل أن يكون. كان غير عالم ثم علم (الانتصار، ص٨). قالت الروافض بحدوث العلم (رواية عن الجاحظ) (الانتصار، ص١٠٣).

[٩٧] مثلًا: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ﴾ ولم يكن قد خلق نوحًا بعد، أو ﴿اخْلَعْ نَعْلَيْكَ﴾ ولم يكن قد خلق موسى من بعد، وقد نفت المعتزلة جميع الصفات الأزلية وقالت بأن كلام الله حادث (الأصول، ص٩٠). وأنكر معمر بن عبَّاد صفات الله الأزلية كسائر المعتزلة. ليس الكلام صفة أزلية أو فعله لأنه لم يفعل شيئًا من الأعراض. القرآن فعل الجسم الذي حل الكلام فيه وليس فعلًا لله أو صفة (الفِرَق، ص١٥٢).

[٩٨] هذا هو موقف المشبِّهة بوجه عام، والقول بقيام الحوادث بذات الباري، فالأولى حدوث الصفات خاصةً القدرة والإرادة (الملل، ج٢، ص١٤–١٧؛ مقالات، ج٢، ص١٦٢). عند الكرامية حدث بإرادة حادثة حدثت في ذاته، فهو محل للحوادث (الاقتصاد، ص٥٥–٥٧، ص٧٤–٧٥). ويضع أهل السنة المعتزلة مع المشبِّهة. فالقول بحدوث الصفات يجعل الله محلًّا للحوادث (الفِرَق، ص٢٢٩). لذلك يجعل الغزالي ذلك داخلًا في أوصاف الذات ردًّا على من قال بحدوث العلم والإرادة في بيان استحالة كونه سبحانه محلًّا للحوادث (الاقتصاد، ص٤٣–٤٤).

من حدوث إرادة في غير محل أو حدوثها في ذاته، وكلاهما محال. أمَّا فعل «كن» فإنه مجرد، صوت حادث، لا يعبر عن أي إرادة قديمة. خطورة إثبات قِدَم الإرادة أو القدرة هو اصطدامها بخلق الأفعال وحرية الإرادة. حتى لو قيل بقِدَم العلم والكلام، فإنه لا يمكن القول إلا بحدوث القدرة والإرادة نظرًا لتعلقهما بأفعال الإنسان. لو كانت الإرادة قديمة لتعلقت بالمرادات على العموم دون الاختصاص، ولأدَّى ذلك إلى اجتماع الضدين وإلى هدم حرية الأفعال والاختيار الإنساني الحر؛ لأن الإرادة الإلهية تظل قديمة أقوى من إرادة الإنسان الحادثة الكسبية. كما أن الإرادة القديمة هي المسيطرة على الإرادة الحادثة، وبالتالي تسيطر الإلهية على فعل الإنسان وكسبه.[٩٩] لو كانت الإرادة أزلية لكان الخير والشر مرادين، فيكون المريد موصوفًا بالخيرية والشرية والعدل والظلم، وذلك قبيح في حق

[٩٩] قالت المعتزلة بالإرادة الحادثة ونفي الإرادة القديمة. وعند أهل السنة أن هذا تشبيه لإرادة الله بإرادة الخلق أنه يريد مراده بإرادة حادثة من جنس إرادتنا. تحدث إرادته لا في محل وإرادتنا في محل (الفِرَق، ص٢٢٨–٢٢٩). لذلك كفرت المعتزلة بشرًا الذي قال بقِدَمها. قالت المعتزلة بإرادة حادثة، والباري مريد لأفعاله قاصد إلى خلقها. ما كان منها خيرًا وما كان منها شرًّا لئلا يكون، وما لم يكن خيرًا ولا شرًّا ولا واجبًا ولا محظورًا وهي المباحات، فالرب لا يريدها ولا يكرهها. ويجوز تقديم إرادته وكراهته على أفعال العباد بأوقات وأزمان. قال القدماء منهم: الإرادة الحادثة توجب المراد، وخصصوا الإيجاب بالقصد إلى إنشاء الفعل لنفسه. أمَّا العزم في حقنا وإرادة فعل الغير فإنها لا توجب ولم يريدوا بالإيجاب إيجاب العلة والمعلول ولا إيجاب التولد. والإرادة لا تولد فإن القدرة توجب المقدور بواسطة السبب. فلو كانت الإرادة بالسبب استند المراد إلى سببين ولزم حصول قادرين (النهاية، ص٢٤٨–٢٥٠). وشاركت الكرامية المعتزلة في القول بحدوث الإرادة، ولكنها قالت إنها حدثت في ذاتها، فهي محل للحوادث مع أن الغاية من حدوث الصفات تنزيه الذات عن الحدوث (الاقتصاد، ص٥٥–٥٧، ص٧٤–٧٥). وشارك الفلاسفة المعتزلة والكرامية في القول بإرادة حادثة قائمة بذاتها استعدادًا للفيض، عند الكرامية إرادة الله حادثة في ذاته (الأصول، ص١٠٣). مريد بإرادة حادثة في ذاته (الغاية، ص٥٢). يقدر بقدرته الحوادث الحادثة وهي ملاقاته للعرش. وأقواله وإرادته للمسموعات والمرئيات حلول تلك الحوادث المقدرة لله في ذاته (الأصول، ص٩٣–٩٤). حدوث القول والإرادة والإدراك (الفِرَق، ص٧). وهي تشبه إرادة الله بإرادة عباده، وأنها من جنس إرادتنا، وأنها حادثة كما تحدث إرادتنا فينا، لذلك فهو محل للحوادث (الفِرَق، ص٢٢٩). وتشارك بعض المجسمة في نفي الصفات. فالباري قبل أن يخلق الخلق لم يكن عالمًا ولا قادرًا ولا سميعًا ولا بصيرًا ولا مريدًا، ثم أراد وإرادته حركته. إذا أراد كون الشيء تحرك فكان الشيء لأن معنى أراد تحرك، وليست الحركة غيره (مقالات، ج١، ص٢٦٢–٢٦٣). والعجيب أن بعض المرجئة مثل أبي شمر ينفي الصفات الأزلية. فقد نفى العلم والقدرة والرؤية خوفًا من الوقوع في التشبيه. كما يرفض ابن حزم قِدَم الإرادة أو أنها من صفات الذات حرصًا على الحرية الإنسانية. ويرجع القول بقِدَم الإرادة إلى عدة أخطاء، منها أن الله لم ينص على أن له إرادة أو أنه مريد، ولا يجوز الاشتقاق في الأسماء

القديم، وذلك لأن مريد الخير خير ومريد الشر شر. إن أقصى ما يمكن عمله هو تصور الإرادة لا في محل. وجعلها صفة فعل إذا كانت القدرة صفة ذات.[١٠٠] وقد تجمع الصفات الثلاث، العلم والقدرة والإرادة، في حجة واحدة. فالعلم يتعلق بالواجب والممكن والمستحيل، والقدرة لا تتعلق إلا بالممكن، والإرادة لا تتعلق إلا بالمتجدد من الممكنات. فالعلم هو الأعم، والقدرة أقل عمومًا، والإرادة خاصة. ولا تتعلق القدرة فقط بحدوث العالم، بل بالقدرة على الشرور والمعاصي والكفر، أي أنها مرتبطة بالحسن والقبح وبحرية أفعال الشعور الداخلية والخارجية. ويمكن تعميم حدوث الصفات حتى على صفات الأفعال. ويكفي نفي قِدَم الصفات حتى يثبت حدوثها ويكون الحدوث حينئذٍ أقرب إلى الصيرورة منه

والصفات. ولو كانت الإرادة لم تزل لكان المراد لم يزل بدليل: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾، ﴿يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾، فالإرادة لا تعني القِدَم، وكيف تكون الإرادة قديمة، وهي خالقة، والخلق مرادها وهو حادث؟ (الفصل، ج٢، ص١٥٥–١٥٧).

[١٠٠] وعند معتزلة البصرة: الله مريد بإرادة حادثة لا في محل (النهاية، ص٢٤٤–٢٤٥؛ الأصول، ص٩٠، ص١٠٣؛ المعالم، ص٥٠-٥١). وعند عامة المعتزلة: العالم حادث في الوقت الذي حدث فيه لا قبله ولا بعده لإرادة حادثة لا في محل، فاقتضت حدوث العالم (الاقتصاد، ص٥٥–٥٧)، وعندهم أن المعاصي والشرور حادثة بغير إرادته، بل هو كاره لها (الاقتصاد، ص٥٨؛ الإرشاد، ص٧١؛ الغاية، ص٥٢؛ الشرح، ص٤٤٠). عند المعتزلة البصرة، الباري مريد بإرادة حادثة لا في محل، ولا تتعلق إرادة واحدة بمرادين (الإرشاد، ص٦٤، ص٦٨–٧١). وعند عموم المعتزلة الإرادة قائمة بذاتها لا في محل. الإرادة لا محل لها، القلب ليس محلًّا للإرادة، فالقلب جسم ولا إرادة تحل في جسم (الشرح، ص٤٣٤–٤٣٥). وأثبت أبو الهذيل إرادات لا محل لها يكون الباري مريدًا بها، وهو أول من أحدث ذلك وتابعه فيها المتأخرون وقال بها أيضًا بصرية المعتزلة (الأصول، ص١٠٣). وكذلك الجبائية والبهشيمة (الملل، ج٢، ص١١٤؛ الملل، ج١، ص٧٥، ص١١٥–١١٦). فالإرادة إمَّا أن تكون حالة في ذات القديم أو في غيره أو لا في محل، لا يجوز أن تكون في ذاته وإلا كان محلًّا للحوادث، ولا يجوز في غيره حيًّا أو جمادًا، فلم يبقَ إلا أن تكون لا في محل (الشرح، ص٤١٧–٤٥٢). وعند المعتزلة أيضًا مريد من صفات الفعل إلا بشر بن المعتمر. فزعم أن الله لم يزل مريدًا لطاعته دون معصية. وعند عبَّاد لا يجوز أن يُقال لم يزل مريدًا أو لم يزل غير مريد لأن مريدًا من صفات الفعل (مقالات، ج٢، ص١٧٦). وعند بشر المريسي: الإرادة ضربان: صفة ذات، وهي الإرادة على كل شيء، وصفة فعل وهي الأمر بالطاعة (مقالات، ج٢، ص٧٨). وحكى الكعبي عن بشر أن إرادة الله فعل من أفعاله، وهي على وجهين: صفة ذات وصفة فعل، الأولى قديمة والثانية حادثة (الملل، ج١، ص٩٧). وقد فرق بعض المعتزلة بين السميع والسامع: الأولى قديمة والثانية حادثة.

إلى الخلق وفي اللحظة.[١٠١] ولكن الحجة الحاسمة في نفي قِدَم الصفات كلها بلا استثناء هو استحالة وجود قديمين أو أكثر، ذات قديمة وصفات قديمة. فالقول بقِدَم الصفات يستتبع القول بقِدَم الكائنات، وهذا مستحيل لأن الكائنات مخلوقة.[١٠٢] يستحيل الاشتراك بين الذات والصفات في القِدَم، فالذات تنفرد بالقِدَم في حين تقع المماثلة بالصفة، والاشتراك في صفة يوجب الاشتراك في سائر الصفات. يستحيل القول بقِدَم الصفات لأن إثبات القِدَم ثم قِدَم العلم إثبات لإلهين، وهو وقوع صريح في الشرك.[١٠٣] إن القول بحدوث الصفات ناتج عن الحرص على الوحدانية والخوف من القول بتعدد القدماء كما تقول الفلاسفة في النفس والعقل والزمان والمكان والروح.[١٠٤] فلو قُدِّر قديمان لامتنعا نظرًا لدلالة التمانع. فإثبات حدوث الصفات يرجع إلى دليل التمانع القائم على استحالة مقدور واحد لقدرتين متساويتين أو مختلفتين، وهي دلالة مبنية على أن القديم قديم بنفسه، وأن الاشتراك في صفة يوجب التماثل، وأن من حق كل قادرين وقوع التمانع بينهما، وأن من حق القادر

[١٠١] عند الجبائي أن الله لم يزل غير خالق ولا رازق، وكذلك لم يزل غير صادق ولا كاذب. بعض الصفات يقع فيها الإيهام (مقالات، ج٢، ص١٧٣). كان سميعًا في الأزل ولم يكن سامعًا إلا عند وجود المسموع. لم يزل سميعًا بمعنى أنه كان حيًّا لا آفة به تمنعه من إدراك المسموع إذا وجد لم يكن في الأزل سامعًا ثم أصبح سامعًا، لم يكن بصيرًا أو مبصرًا، وإنما صار سامعًا ومبصرًا بعد وجود المسموع والمرئي (الأصول، ص٩٦–٩٧). وعند معتزلة بغداد والبصرة أن الله لم يزل غير خالق ولا رازق (مقالات، ج١، ص٢٤٢–٢٤٣). وقال صنف من الجهمية أنه لا يقع عليه صفة ولا معرفة ولا توهم ولا يد ولا سمع ولا بصر ولا كلام ومتكلم. تقول إن الله قوي ولا شديد ولا حي ولا ميت ولا يغضب ولا يرضى ولا يحب ولا يعجب ولا يرحم ولا يفرح ولا يسمع ولا يبصر، ولا يقبض ولا يبسط ولا يضع ولا يرفع (التنبيه، ص٩٦–٩٨).

[١٠٢] عند أبي الهذيل وعبَّاد بن سليمان لا يمكن القول بأن الله لم يزل سميعًا بصيرًا أو سامعًا مبصرًا؛ لأن ذلك يقتضي وجود المسموع والمبصَر، وهذا وقوع في الشرك وقول بقِدَم العالم (مقالات، ج٢، ص١٥٨).

[١٠٣] يحاول الباقلاني تفنيد هذا الاعتراض في «التمهيد»، ص١٥٢–١٦٠.

[١٠٤] الغاية، ص٧٧–٨٠؛ الشرح، ص٢٧٨–٢٨٤. عند إسحاق بن عيَّاش من حق كل قادرين أن يكون مقدورهما متغايرين. وعند القاضي: نعلم صحة التمانع بين كل قادرين وإن لم نعلم تغاير مقدورهما. المقدور الواحد بين القادرين محال. تنفي المعتزلة الصفات القديمة لأنها لو شاركته في القِدَم لشاركته في الإلهية (الملل، ج١، ص٦٦). وواضح أن دليل التمانع قد انتقل هنا من إثبات الوحدانية كوصف سادس للذات إلى دليل لنفي قِدَم الصفات. انظر الفصل الخامس: الوعي الخالص، ثامنًا: الوحدة، (٣) دليل التمانع.

على شيء أن يحصل إذا توافرت الدواعي، وأن من لم يحصل مراده يكون ممنوعًا ويكون متناهي المقدور، وأن متناهي المقدور يكون قادرًا بقدرة، وأن القادر بقدرة لا بد أن يكون جسمًا، وأن خالق العالم لا يجوز أن يكون جسمًا!

والحقيقة أن القِدَم والحدوث نزوعان للذات وقصدان لها. قد يكون الدافع على القول بقِدَم الصفات أن القِدَم طبقًا للشعور الإنساني أكبر قيمة من الحدوث، فالقديم أكثر كمالًا وشرفًا من الحادث، والسابق أعظم رتبةً من اللاحق، والأول أسبق درجة من الثاني. وفي التجارب الإنسانية هناك الخمر العتيق، والجبن القديم، والحب السابق على رؤية الحبيب، والعهد القديم. فالقول بقِدَم الصفات ليس حكمًا عقليًّا على موضوع في الخارج، بل يعبر عن عاطفة إنسانية خالصة قائمة على التنزيه. والتنزيه أساسًا يعني وضع الشعور على مستوى الشرف وإصدار أحكام بالنسبة إلى سلم القيم. أمَّا الحدوث أو الخلق فإنه يعبر أيضًا عن مطلب إنساني. فالجديد أفضل من القديم، والحاضر أكثر حضورًا من الماضي، والخلق أفضل من التبعية، والإبداع أفضل من التقليد. إذا كان القديم قصدًا نحو الله فإن الجديد قصدًا نحو الإنسان. والشعور توتر بين القصدين. آثرت السلطة القديم وآثرت المعارضة الجديد، فالقديم خير دعامة لتثبيت السلطة القائمة لامتداده في الزمان وجذوره في التاريخ والجديد خير وسيلة لإثبات المعارضة بدلًا من الرتابة والخمول والتسليم للأمر الواقع.[١٠٥]

(٦) هل الصفة تحول وصيرورة؟

لا ريب أن التعارض في أحكام الصفات كلها أفعال وردود أفعال، ثم حلول متوسطة تجمع بين الطرفين المتناقضين. فهي مواقف تاريخية أكثر منها تعبيرًا عن موضوعات مستقلة على الأقل من حيث التحقق في التاريخ وليس من حيث البنية التي تظهر أيضًا من خلال التاريخ كما يظهر التاريخ من خلالها. يمثل المعتزلة الفلاسفة طرفًا في مقابل أهل السنة والأشاعرة، الصفات عين الذات في مقابل الصفات زائدة على الذات، نفي الصفات في مقابل إثباتها، وخلق الصفات في مقابل منعها. أمَّا الحل الوسط فإنه في الغالب يكون أقرب إلى

[١٠٥] انظر الفصل الخامس: الوعي الخالص، رابعًا: القِدَم، (٢) معنى القديم.

الطرف الأوَّل أو الثاني، كل طرف يشد الحل الأوسط تجاهه تأييدًا له دون اقتراب من الطرف الآخر.[١٠٦]

وهناك عدة حلول متوسطة تحاول الجمع بين نفي الصفات وإثباتها، بين خلقها وقِدَمها، لأن الاختيار الحاسم لأحد الحلين ليس بأفضل من اختيار الحل الآخر. وتتراوح الحلول الوسط بين الجمع بين الحلين وتقديم نوعين من الصفات وبين إلغاء المشكلة بتاتًا والتوقف عن الحكم. وهي ليست كلها على مستوى واحد من الأهمية، ولكنها تكشف عن أن الصفة قد تكون أقرب إلى التحول والصيرورة منها إلى الثبات. وقد تتشابه الحلول المتوسطة وتتداخل حتى توجد الفِرَق في أكثر من حل واحد. ولكن يجمعها جميعًا الرغبة في تجاوز المفارقة التقليدية إلى نوع من الصيرورة والخلق والجدل المتبادل يظهر فيه البعد الإنساني والبعد الإلهي متداخلين متفاعلين بدلًا من القسمة العقلية والجدل المنطقي.

(٦-١) صفة الذات وصفة الفعل

ترمي هذه التفرقة إلى الجمع بين قِدَم الصفات وحدوثها. صفة الذات تصف الذات وصفة الفعل تصف الفعل. الأولى تصف الباري في ذاته، والثانية تصفه في أفعاله.[١٠٧] ولما كان للذات الأولوية على الفعل، فإن لصفة الذات الأولوية على صفة الفعل؛ لأن صلة الذات بذاتها

---

[١٠٦] يقول الغزالي في ذلك: «الاحتمالات فيه ثلاثة، طرفان وواسطة، والاقتصاد أقرب إلى السداد. أمَّا الطرفان فأحدهما التفريط وهو الاقتصار على ذات واحدة تؤدي جميع هذه المعاني وتنوب عنها كما قالت الفلاسفة. أمَّا الثاني طرف الإفراط وهو إثبات صفة لا نهاية لآحادها من العلوم والكلام والقدرة وذلك بحسب عدد متعلقات هذه الصفات. وهذا سر فلا يصل إليه إلا بعض المعتزلة وبعض الكرامية. والرأي الثلث هو القصد والوسط وهو أن يُقال المختلفات لاختلافها درجات في التقارب والتباعد قرب شيئين مختلفين بذاتيهما ... ورب شيئين يدخلان تحت حد وحقيقة واحدة ولا يختلف لذاتيهما، وإنما يكون الاختلاف فيهما من جهة تغاير النطق ... كل اختلاف راجع إلى تباين الذوات بأنفسهما» (الاقتصاد، ص٧١–٧٢).

[١٠٧] عند أكثر المعتزلة والخوارج وكثير من المرجئة والزيدية وعند عبد الله بن كلاب وأصحابه أن الله لم يزل سميعًا بصيرًا أو سامعًا مبصرًا؛ لأن السمع والبصر صفات ذات وليست صفات فعل تقتضي وجود الموضوع. فهو سميع بصير بنفسه لا يسمع ولا يبصر (مقالات، ج٢، ص١٥٨). ويجمع البعض الآخر بين صفات الذات وصفات الفعل ويكون الله سميعًا ومعه علم بمسموع (مقالات، ج١، ص٢٣٢–٢٣٤). وهي في حقيقة الأمر تفرقة الجبائي (مقالات، ج٢، ص١٨٥). إذ يفرق بين السميع والسامع والبصير والمبصر فيقول: كان في الأزل سميعًا بصيرًا، ولم يكن في الأزل سامعًا ولا مبصرًا (الفِرَق، ص٣٣٥).

سابقة على صلة الذات بأفعالها. الأولى تدل على تداخل الذات والثانية تدل على تخارجها. الأولى تشير إلى الشيء لذاته، والثانية تشير إلى الشيء لغيره. الأولى صفات ذاتية موجودة قبل وجود موضوعاتها، والثانية فعلية توجد بوجود موضوعاتها. فالباري سميع بصير في ذاته، حتى ولو لم يوجد ما يسمع وما يبصر. مقياس التقسيم هنا هو التفرقة بين الذات والموضوع. وتمتد هذه التفرقة إلى الأسماء فتصبح أيضًا أسماء ذات وأسماء فعل لما كانت معظم صفات الأفعال أسماء.[١٠٨] وبالرغم من إثبات التفرقة بين الصفات الذاتية والصفات الفعلية قد يكون كلاهما أقرب إلى القِدَم إمعانًا في إثبات الصفات. فالصفات الذاتية هي الصفات السبع، والفعلية هي الأفعال. وعديد من صفات الأفعال هو تحويل الأسماء إلى أسماء فعل. فإذا كانت صفات الأفعال ضمن العلم، فهي قديمة، وإذا كانت ضمن الأفعال فهي محدثة.[١٠٩] وقد تكون التفرقة بين الثلاثي والرباعي أحد الحلول المتوسطة، فإذا كان لا خلاف على الثلاثي العلم والقدرة والحياة في قِدَمها حيث يسهل فيها التنزيه، فإن الخلاف

وعند بعض الروافض (السكاكية) العلم صفة ذات، فالله عالم في نفسه ولكن لا يوصف بأنه عالم حتى يكون الشيء (مقالات، ج٢، ص١٦١؛ ج١، ص٢٦٦–٢٦٨). ويشارك أهل السنة أحيانًا في هذه القسمة فيجعلون صفات الذات لم تزل ولا يزال الله موصوفًا بها، وصفات أفعالها سبقها وكان موجودًا في الأزل قبلها (الإنصاف، ص٢٦). اعلم أن أسماء الصفات على وجهين: صفات الذات وصفات الفعل. أمَّا صفات الذات كالحياة والقدرة والسمع والبصر والعلم والكلام والمشيئة، وأمَّا صفات الفعل كالتخليق والترزيق والإفضال والإنعام والإحسان والرحمة والمغفرة (البحر، ص١٥). وعن طريق وعي هذه التفرقة يحمل ابن حزم قضية التنزيه والتشبيه، فالنزول إلى السماء الدنيا صفة فعل لا صفة ذات، وهي أفعال محدثة مثل المجيء والإتيان (الفصل، ج٢، ص١٥٣).

[١٠٨] أسماء الله عند أهل السنة ثلاثة أقسام (الأوَّل والثاني في الحقيقة قسم واحد): (أ) قسم يدل على ذاته كالواحد، الغني، الأوَّل، الآخر، الجليل، الجميل، وسائر ما استحق من الصفات. (ب) صفاته الأزلية القائمة بذاته، وكلا القسمين من الأوصاف الأزلية. (ج) أسماء مشتقة من أفعاله مثل: خالق، رازق، عادل. وكل اسم اشتُق من فعله لم يكن موصوفًا به من قبل وجود أفعاله. ومن الأسماء ما يحتمل المعنيين، أحدهما أزلي والآخر فعل، مثل الحكيم، فهو اسم يشير إلى العلم وإلى الفعل معًا (الفِرَق، ص٣٣٨).

[١٠٩] «لم يزل ولا يزال بأسمائه وصفاته الذاتية والفعلية. أمَّا الذاتية فالحياة والقدرة والعلم والكلام والسمع والبصر والإرادة، وأمَّا الفعلية فالتخليق والترزيق والإنشاء والإبداع والصنع وغير ذلك من صفات الفعل» (الفقه، ص٨٤).

ينشأ حول الرباعي، السمع والبصر والكلام والإرادة، حيث يعظم فيها التشبيه.[١١٠] قد يكون مقياس التقسيم إذن هو تفاوت درجات التنزيه. فصفات الذات منزهة خالصة بعيدة عن كل تشبيه، في حين أن صفات الفعل توحي بالتشبيه؛ لأنها أقرب إلى العالم وتتعامل مع الموجودات. وقد يعبر هذا المقياس عن صفتي الإطلاق والتقييد، فصفات الذات مطلقة في حين أن صفات الفعل مقيدة. ولا يعني التقييد هنا التعيين والتحدد والنسبية، بل يعني أنها صفات لها محل وتبدو في فعل.[١١١] وقد يكون المقياس هو القسمة إلى جوهر وعرض، وهي قسمة عقلية تعبر عن تكوين الذهن البشري. فصفات الإنسان صفات جوهرية في حين أن صفات الفعل صفات عرضية. وقد يكون المقياس هو التفرقة الإنسانية بين الفعل والانفعال وذلك لأن جميع صفات الذات صفات عقلية خالصة كالعلم، في حين أن صفات الفعل يغلب عليها الانفعال مثل الولاية والكرم.[١١٢] وقد يكون المقياس هو سلم الأهمية في تصنيف الصفات، فالصفات الأكثر أهمية تكون صفات ذات، والأقل أهمية تكون صفات

[١١٠] ذهبت المعتزلة إلى أن الباري حي عالم قادر لذاته، لا بعلم ولا قدرة وحياة. واختلفوا في كونه سميعًا بصيرًا متكلمًا مريدًا على طرق مختلفة (النهاية، ص١٨٠). لم يكن الجبائي يقول لم يزل عالمًا قادرًا بل لم يزل سميعًا (مقالات، ج٢، ص٨٧، ص١٦٣).

[١١١] عند عبَّاد بن سليمان لا يُقال: الله لطيف، بل لطيف بعباده (مقالات، ج٢، ص١٦٥). وعند بعض البغداديين أن الله علم بمعنى أنه عالم وله قدرة بمعنى أنه قادر، ولا يقولون له حياة بمعنى أنه حي ولا سمع بمعنى أنه سميع؛ لأن الله أطلق العلم والقوة ولم يطلق الحياة والسمع والإرادة (مقالات، ج٢، ص١٧٣). وعند أبي الهذيل يجوز تقسيم كلام الله إلى ما يحتاج إلى محل، أي في جسم من الأجسام ويكون كل كلامه أعراضًا، وإلى ما لا يحتاج إلى محل مثل كن فهو حادث لا في محل (الفِرَق، ص١٢٧). وعند المعتزلة البصرية الإرادة أيضًا مفتقرة إلى محل مثل إرادتنا (الفِرَق، ص١٢٧؛ الأصول، ص٩١).

[١١٢] يعتبر المعتزلة وعيسى الصوفي الكرم والجود والإحسان من صفات الفعل، أمَّا الإسكافي فيعتبرها من صفات النفس والفعل معًا (مقالات، ج٢، ص١٧٢–١٧٣). كما يعتبر المعتزلة صفات الحلم والصدق والخلق والرزق من صفات الفعل (مقالات، ج٢، ص١٧٣). ويعتبر المعتزلة إلا عبَّادًا الرحمن والرحيم من صفات الفعل (مقالات، ج٢، ص١٧٣). وعند الجبائي السميع والبصير والعالم من صفات الذات. أمَّا السميع فبمعنى يجيب الدعاء، فهي من صفات الفعل (مقالات، ج٢، ص١٦٢، ص١٨٧). وعند البعض الآخر الحياة والسمع والبصر من صفات الذات (مقالات، ج١، ص١٣٨). وعند الشيبانية (من الثعالبة العجاردة الخوارج) والخازمية (من العجاردة الخوارج) الولاية والعداوة صفتان للذات لا للفعل (مقالات، ج١، ص١٦٦–١٦٨). واختلف الناس في الأمر والرحمة والمغفرة، فقال قوم هي صفات ذات لم تزل، وقال آخرون لم يزل الله العزيز الرحمن بذاته. وأمَّا الرحمة والأمر فمخلوقتان (الفصل، ج٢، ص١٥٠).

فعل، ولا يوجد حكم موضوعي على الأهمية، بل يتوقف الحكم على الإحساسات الذاتية الخالصة. فعند البعض الكرم والجود والإحسان من صفات الفعل، وعند البعض الآخر نظرًا لأهميتها من صفات الذات والفعل معًا. والولاية والعداوة عند البعض نظرًا لأهميتها من صفات الذات وليست من صفات الفعل فحسب. والحياة والسمع والبصر نظرًا لأنها صفات أولية هي عند البعض صفات ذات في حين أن الرحمة والإحسان والصدق والخلق والرزق من صفات الفعل. وقد يتحول الأمر كله إلى اعتبار الله مخلوقًا من البشر ومعبودًا منهم بعباداتهم له. فالصفة مخلوقة، والإنسان يخلعها على الله. فصفات الفعل هي صفات تفعيل أي تخليق. فصفات الفعل نظرًا لفاعليتها في العالم تكون مخلوقة لاتصالها بالخلق وفي نفس الوقت تكون خالقة لأفعال العبادة وأفعال العبادة تكون خالقة للذات.[١١٣]

(٦-٢) الصفة غير المشتركة والصفة المشتركة

وتقوم هذه القسمة على الحرص على التنزيه وتخليصه من كل شوائب التشبيه. فالصفة غير المشتركة هي الصفة الخالصة التي لا تحتمل أي اشتراك مع آخر، في حين أن الصفة المشتركة هي التي يمكن إطلاقها على الباري وغيره. الأولى صفة عقلية خالصة لا أثر فيها للحس، والثانية تشبيه حسي له مضمون مادي.[١١٤]

(٦-٣) إثبات الصفة لحظة وجود المفعول

هذا الحل الوسط يوجد الصفة لحظة وجود الموصوف. فقد أعطى حكم القِدَم والحدوث الاختيار بين القبل والبعد. والقبل هو القِدَم والبعد هو الحدوث. ويعطي هذا الحل الوسط

---

[١١٣] عند ابن كرام الله لم يزل خالقًا رازقًا على الإطلاق. لا بالإضافة إلى المخلوقين والمرزوقين. ولا تذكر الإضافة إلا عند وجود الخالقين والمرزوقين. ولم يزل معبودًا، ولم يكن في الأزل معبود العابدين، إنما صار معبود العابدين عند وجود العابدين وعبادتهم له (الفِرَق، ص٢١٩). فأفعال الذات الإنسانية هي المخالفة لصفات الذات الإلهية.

[١١٤] هذه تفرقة جهم بن صفوان. فقد امتنع جهم عن وصف الباري بأنه شيء أو حي أو عالم أو مريد؛ لأنه لا يوصف بوصف يجوز إطلاقه على غيره كشيء موجود، وحي وعالم ومريد، ويوصف بأنه قادر، موجد، فاعل، خالق، محيي، مميت (الفِرَق، ص٢١١-٢١٢).

«المع». توجد الصفة لحظة وجود الموصوف لا سابقة عليه كما هو الحال في قِدَم الصفات ولا تالية له كما هو الحال في حدوث الصفات.[١١٥]

(٦-٤) إثبات الصفة لحظة وجود الفعل

قد يوصف خلق الصفات على أنه فعل للإرادة. فالله لا يعلم الشيء حتى يؤثر أثره، والتأثير بالإرادة، إذا أراد الشيء علمه والإرادة حركة. إذا تحرك علم، ولا يعلم ما لا يكون حينئذٍ يكون العلم تابعًا للإرادة. الله يعلم تعني أن الله يفعل. الله يعلم في اللحظة التي يريد فيها. وهنا تعطى الأولوية للفعل على الكلمة، وللعقل العملي على العقل النظري، وللإرادة على الذهن.[١١٦]

---

[١١٥] هذا هو رأي الحسين بن مسلم الصالحي (وأحيانًا الخيَّاط). فالله لم يزل عالمًا بمعلومات وأجسام مؤلفات ومخلوقات في أوقاتها. ولم يزل يعلم موجودًا في وقت كذا ... ولا يثبت المعلومات قبل كونها. وعنده أن القدرة على الشيء في وقته وقبل وقته ومعه، ولكنه لا يثبت مقدورًا موجودًا إلا في حال كونه. فالله لم يزل عالمًا بالأشياء في أوقاتها، ولم يزل عالمًا أنها ستكون في أوقاتها (مقالات، ج٢، ص١٦٨–١٦٩). ويعزى هذا الرأي أيضًا إلى جهم بقوله إن الله يعلم الشيء في حالة حدوثه (مقالات، ج٢، ص١٦٤، ص١٦٩).

[١١٦] يرى فريق من الروافض أن الله لا يعلم الشيء حتى يؤثر أثره، والتأثير هو الإرادة. إذا أراد الشيء علمه، والإرادة حركة، فإذا تحرك علم، ويعلم ما لا يكون، فالله لا يعلم الشيء حتى يحدث له إرادة، فإذا أحدث له الإرادة لأن يكون عالمًا بأن يكون، معنى يعلم هو معنى يفعل (مقالات، ج٢، ص١٦١). وعند شيطان الطاق: الله عالم في نفسه ويعلم الأشياء إذا قدرها وأرادها. فالشيء لا يكون شيئًا حتى يقدره ويثبته بالتقدير. الله يعلم الأشياء إذا قدرها وأرادها. وقبل ذلك محال أن يعلمها لا لأنه ليس بعالم ولكن لأن الشيء لا يكون شيئًا حتى يقدره، والتقدير هي الإرادة (مقالات، ج٢، ص١٦٣؛ الفِرَق، ص٧١). الله لا يعلم شيئًا حتى يؤثر أثره ويقدره. إذ أراد الشيء فقد علمه والإرادة حركة، لا يعلم حتى يحدث الإرادة (مقالات، ج١، ص٢٦٦–٢٦٨). وعند المجسمة الله كان قبل أن يخلق الخلق ليس بعالم ولا قادر ولا سميع ولا بصير ولا مريد، ثم أراد وإرادته حركة. فإذا أراد كون الشيء تحرك فكان الشيء لأن معنى أراد تحرك، وليست الحركة غيره، وقدرته وعلمه وسمعه وبصره معانٍ وليست غيره، وليست بشيء لأن الشيء هو الجسم (عند فريق آخر حركته غيره، وبالتالي يكون أقرب إلى إثبات الصفات). وعند ابن كرام لم يزل الله موصوفًا بأسمائه المشتقة من أفعاله عند أهل اللغة مع استحالة وجود الأفعال في الأزل. لم يزل خالقًا رازقًا منعمًا من غير وجود خلق ورزق ونعمة. ولم يزل خالقًا بخالقية فيه ورازقًا برازقية. والخالقية هي القدرة على الخلق، والرازقية هي القدرة على الرزق ... إلخ. والقدرة قديمة والخلق حادث بالقدرة. لذلك يفرق ابن كرام بين الكلام والقول. فالله لم يزل متكلمًا قائلًا، لم يزل متكلمًا بكلام هو قدرته على القول، ولم يزل قائلًا بقائلية لا بقول، والقائلية هي القدرة على القول، والقول حروف حادثة

(٦-٥) نفي وإثبات، حدوث وقِدَم

يحاول هذا الحل الوسط الجمع بين الطرفين المتقابلين دون بيان لوجه الجمع. فتنتفي الصفات وتثبت في آن واحد، وتكون حادثة وقديمة في نفس الوقت، إحساسًا بعدم القبول العقلي والرياضي النفسي عن الحلين المتعارضين.[١١٧]

(٦-٦) لا نفي ولا إثبات، لا قِدَم ولا حدوث

إذا كانت الحلول السابقة تحاول أن تعطي حلًّا ثالثًا يجمع بين الحلين المتعارضين تجنُّبًا للوقوع في اختيار حاسم بين شيئين متقابلين: «إمَّا وإمَّا» أو الجمع غير المعقول بينهما كما هو الحال في الحل السابق، فإن الحل هذه المرة هو إلغاء الطرفين معًا والرجوع إلى الشيء نفسه الذي لا يمكن رده إلى ما هو أقل منه، وتفضيل الرجوع إلى الكل دون الجزء وإلى الموضوع دون القسمة العقلية. فرفض نفي الصفات وإثباتها ورفض حدوث الصفات وقِدَمها ليس مجرد حكم سلبي، بل هو حكم إيجابي بأن كلًّا من الحلين المعروضين أقل من أن يفي بالغرض، وهو توضيح الشيء والاستقرار الذهني بالنسبة له.[١١٨]

فيه، فالقول حادث والكلام قديم (الفِرَق، ص٢١٩). الله يعلم معناه الله يفعل، لم يزل يعلم بنفسه ولم يزل يفعل لكن الفعل غير قديم.

[١١٧] تعزى هذه المقالة إلى جهم أيضًا حين يجوز أن يكون الله عالمًا بالأشياء كلها قبل وجودها بعلم محدث بها (مقالات، ج١، ص٢٣١-٢٣٢، ص٣١٢؛ ج٢، ص١٦٤).

[١١٨] عند هشام بن الحكم لا يجوز أن يُقال محدث أو قديم لأن الصفة لا توصف (مقالات، ج١، ص١٦٨). وعنه أيضًا أن القديم إمَّا عالم لنفسه كما قالت المعتزلة أو عالم بعلم قديم كما قالت الزيدية، وكلاهما خطأ (الانتصار، ص٨، ص١١٦). وعند البعض الآخر أن الصفات لا قديمة ولا حادثة، ولكن الله قديم بصفاته (مقالات، ج١، ص٢٣١-٢٣٢). وعند سليمان بن جرير وغيره من الصفاتية يستحق تعالى هذه الصفات لمعانٍ لا توصف بالوجود ولا بالعدم ولا بالحدوث ولا بالقِدَم. ويقول هشام بن عمرو الفوطي: لا أقول لم يزل عالمًا بالأشياء لئلا أثبتها مع الله، ولا أقول لم يزل عالمًا بأن ستكون الأشياء لأنه لا يمكن الإشارة إلا إلى موجود. ولا يمكن تسميته ما لم يخلقه ولم يكن شيئًا، بل تسمية ما خلقه الله وأعدمه شيئًا وهو معدوم. وله أيضًا أن الله لم يزل عالمًا بنفسه لا بعلم سواء قديم ولا بعلم محدث. انظر دفاع الخيَّاط عنه وتصحيح مقالته ضد رواية ابن الراوندي (الانتصار، ص٦٠). وعنده أن الله لم يزل عالمًا بنفسه لا يعلم، سواء قديم كما قال أصحاب الصفات ولا بعلم محدث كما قال هشام

(٦-٧) التوقف عن الحكم وإلغاء المشكلة

والتوقف عن الحكم هو أساسًا رفض الدخول في التيه العقلي؛ لأن العقل لن يصل إلى حل مرضٍ، لا إقلالًا من شأن العقل ولكن وحيًا بطبيعة الذهن البشري.[١١٩] وأن أقصى ما لدى العقل من قسمات للتعبير بها عن عواطف التنزيه تكون أيضًا مُشابهة بتشبيه؛ لأنها على الأقل قسمة إنسانية من الذهن البشري. وقد يكون التوقف عن الحكم رغبةً في المصالحة بين الأطراف المتعارضة ورفضًا لاختيار الحلول الحاسمة إمَّا تقيةً أو نقصًا في الشجاعة.[١٢٠] وقد يكون التوقف عن الحكم مصاحبًا بالتقليد، وفي هذه الحالة يكون التقليد أكثر منه توقفًا عن الحكم.[١٢١] والحقيقة أن التوقف عن الحكم بداية إعلان موقف جديد، وذلك بتجاوز المتاهات العقلية السابقة وردها إلى أصول ثم إرجاع المسألة إلى نشأتها في التجربة الإنسانية حتى تعود الإلهيات إلى نشأتها الأولى في الإنسانيات، وبدلًا من الإيهام بإله خارج العالم يجد فيه الإنسان وجوده المغترب، يقضي الإنسان على اغترابه ويعود إلى ذاته كوجود في العالم.

بن الحكم وأصحابه من مشبِّهة الرافضة (الانتصار، ص٦٠). كما امتنع عبد الله بن سعيد والقلانسي من وصفها بالقِدَم مع اتفاقهما أنها كلية أزلية تحرُّجًا من استعمال ألفاظ غير شرعية أو اصطلاحية (الأصول، ص٩٠). وعند هشام بن الحكم، لم يزل عالمًا بنفسه ويعلم الأشياء بعد وكنها بعلم لا يُقال فيه محدث أو قديم لأنه صفة، والصفة لا توصف. ولا يُقال فيه هو هو أو غيره أو بعضه. والأمر ليس كذلك في القدرة والحياة لأنهما حادثتان، فهو يريد الأشياء وإرادته حركة ليست غير الله ولا هي عينه. وكلام الله لا يجوز أن يُقال مخلوق ولا غير مخلوق (الملل، ج٢، ص١٣٤). وهو أيضًا موقف بعض أهل السنة مثل عبد الله بن سعيد القطَّان. فلا يُقال إن أسماءه وصفاته هي غيره كما قالت الجهمية، ولا يُقال إن علمه هو هو كما قالت المعتزلة. الصفات قائمة بالله. الباري لم يزل لا لمعانٍ ولا لزمان قبل الخلق ما لم يزل عليه، فوق كل شيء (مقالات، ج١، ص٣٢٥). وعند عبَّاد بن سليمان لا يُقال الله لم يزل خالقًا أو لم يزل غير خالق (ج١، ص٢٢٤–٢٤٢؛ ج٢، ص١٦٧).

[١١٩] مثلًا إن كان سمعه وبصره حادثين كان محلًّا للحوادث، وهو محال، وإن كانا قديمين فكيف يسمع صوتًا معدومًا وكيف يرى العالم في الأزل والعالم معدوم والمعدوم لا يُرى (الاقتصاد، ص٥٨–٥٩).

[١٢٠] هذا هو موقف ابن حزم في اعتبار القولين في غاية الفساد لاتفاق الطائفتين على إطلاق تسميات على ربهم بطريق الاستدلال (الفصل، ج٢، ص١٣٨-١٣٩).

[١٢١] تقول السبابية (عبد الرحمن بن سبابة) بالتوقف، ولكنها تؤمن بأن ما قاله جعفر حق دون أن تصوب عن ذلك شيئًا (مقالات، ج١، ص٢٦٨).

ثانيًا: الصفات السبع

(١) مقدمة، السباعي: العلم، القدرة، الحياة، السمع، البصر، الكلام، الإرادة

لم تستقر صفات الذات في سبع إلا متأخرًا. فقد كانت الصفات عامة دون تفريق بين صفات ذات وصفات فعل، أو بين صفات وأوصاف، أو بين صفات وأسماء. فمع الصفات السبع وضع الأشاعرة أحيانًا بعض الأسماء مثل الجلال والإكرام والجود والإنعام والعظمة، فيتم التداخل بين الصفات والأوصاف أو بين الصفات والأسماء.[١] وقبل استقرار البناء النظري للصفات، تظهر وكأنها لا تعد ولا تحصى. ولكن يثبت العلم والسمع والبصر والحياة بلا ترتيب، ويرفض القِدَم وغيرها من الصفات التي لم تذكر نقلًا. وتدخل أوصاف الذات مع صفاتها، وصفاتها مع أسمائها، ولا تتأكد القدرة في الثلاثي، وتتداخل صفات التشبيه مع مظاهر الإرادة.[٢] كما تظهر الصفات في العقائد المتأخرة متداخلة مع الأوصاف.[٣]وتدخل

[١] الملل، ج١، ص١٣٥.

[٢] العلم، السمع، البصر، القِدَم، الحياة، الوجه، العين، اليد، الجنب، القَدَم، التنزل، العزة، الرحمة، الأمر، النفس، الذات، القوة، القدرة، الأصابع، المائية، السخط، العدل، الرضا، الصدق، الملك، الخلق، الجود، الإرادة، السخاء، الكرم، الرؤية ... إلخ (الفصل، ج٢، ص١١٨–١٦٩؛ ج٣، ص٣–١٨).

[٣] الواحد، القديم، الحي، القادر، العليم، السميع، البصير، الشافي، المريد، الفعل، التخليق، الترزيق، الكلام ... إلخ.

بعض أوصاف الذات ضمن صفات محتملة كالقِدَم وراء البقاء وإرجاع بعض صفات التشبيه إلى صفات تنزيه مثل إرجاع الوجه إلى الوجود.[٤]

وقد تزيد الصفات السبع إلى اثنتي عشرة صفة أكثر من ذلك أو أقل. فتزيد القوة على الثلاثي، وتنفصل الإرادة إلى إرادة ومشيئة، ثم تُضاف ثلاث أخرى: الفعل والتخليق والترزيق، على الكلام، فيكون المجموع اثنتي عشرة صفة. والحقيقة أن القوة تكرار للقدرة، والإرادة والمشيئة شيء واحد، أمَّا الفعل والتخليق والترزيق فهي صفة التكوين.[٥] وقد لا يكون التكوين صفة مستقلة، بل داخلة في القدرة.[٦] وقد تدخل صفات ثلاث أخرى: وصف الوحدانية للذات ثم صفتان وهما قائم وغني على الصفات السبع، تبدأ بالحياة ثم القدرة ثم تدخل إرادة في الثلاثي ويدخل العلم في الرباعي، ويكون المجموع عشرًا.[٧] وقد تدخل بعض أوصاف الذات مثل: موجود، قديم، باقٍ، وتنفصل الوحدانية إلى واحد وأحد مع صفات الذات ويكون المجموع اثنتي عشرة صفة.[٨] ولأول مرة تظهر صفة الإلهية كصفة زائدة على الثمانية.[٩] فإذا ما أُثير سؤال: هل يمكن إدراك وصف الذات؟ وبالتالي يدخل موضوع الرؤية وافتراض الحاسة السادسة وكأن الصفات ليست تصورات عقلية بل رؤى عينية. وفي بعض الرسائل الإصلاحية يضطرب الإحصاء، وتظهر الحياة والعلم والإرادة والقدرة والاختيار والوحدة، ثم الصفات السمعية، مثل: الكلام، والبصر، والسمع، بزيادة الاختيار والوحدة من أوصاف الذات نظرًا لأهمية الاختيار في حرية الأفعال، ويكون المجموع تسعًا.[١٠] وتظهر لأول مرة مسألة عدد الصفات في القرن السادس، هل ثمانٍ أم أكثر أو أقل، في معرض التخصيص ونفي المخصصات والمقادير في رفض التشبيه، وكأن إحصاء

---

[٤] المحصل، ص١٣٥–١٣٦.

[٥] العلم، القدرة، الحياة، القوة، السمع، البصر، الإرادة، المشيئة، الفعل، التخليق، الترزيق، الكلام (النسفية، ص٧٥–٧٧). القدرة بمعنى المشيئة (النسفية، ص٧٦).

[٦] المحصل، ص١٣٥؛ النسفية، ص٨٦–٩٠؛ الكفاية، ص٥٩؛ الطوالع، ص١٨٤.

[٧] قائم، غني، واحد، حي، قادر، مريد، عالم، سميع، بصير، متكلم.

[٨] موجود، قديم، واحد، أحد، حي، عالم، قادر، مريد، متكلم، سميع، بصير، باقٍ (الإنصاف، ص١٨).

[٩] النهاية، ص١٠٧–١٠٩.

[١٠] الرسالة، ص٣٣–٤٨.

الصفات نوع من التشبيه وذلك بإدخال نوع من التجسيم العقلي والتصوير الذهني للساكن.[١١]

وقد تبدو الصفات أقل من سبع، خمس أو أقل، خاصةً إذا ما غاب العد والإحصاء، وبقيت كل صفة وما بها من مسائل وأهمها العلم والإرادة والكلام والسمع والبصر، وتختفي القدرة والحياة. قد تكون الصفات خمسًا: القدرة، والعلم، والحياة، والسمع، والبصر، ثم تدخل الإرادة في العدل. فإذا كانت الإرادة في العدم لتعلقها بحرية الأفعال، فلماذا الكلام؟ وتتصدر القدرة العلم في الثلاثي كاملًا لأهمية القدرة في نظرية العدل.[١٢] وقد لا تذكر الصفات كلها، بل بضع منها فقط، وإسقاط الحياة مثل الإرادة، العلم، القدرة، الكلام، الإدراكات.

ولأول مرة تظهر الصفات السبع على أنها صفات معنوية يمكن إثبات العلم بها.[١٣] وتظهر مسألة الصفات الأزلية حتى يتم إحكامها.[١٤] وقد تُسَمَّى الصفات السبع صفات المعاني ثم يذكر إثبات الصفات السبع ثانية كصفات معنوية تأكيدًا لإثبات الصفات.[١٥] وتثبت الصفات المعنوية لإثبات الأحوال. فالأشياء أربعة: موجودات، ومعدومات، وأحوال، واعتبارات.[١٦] ولكل صفة مطلب، وهو وضع أوصاف الذات الست كمطالب لصفاتها السبع وزيادة مطلب سابع وهو التعلق بجميع الممكنات، فصفات المعاني السبع لكل واحدة سبعة مطالب إلا الحياة فلها ستة، وبالتالي الجملة ثمانية وأربعين مطلبًا.[١٧] وقد تنقسم الصفات إلى قسمين: صفات تتوقف عليها أفعال كالقدرة والعلم والحياة وسائر الصفات مثل الإرادة ثم السمع والبصر والكلام (مع البقاء والاستواء والتكوين).[١٨]

---

[١١] النهاية، ص١٠٦–١٠٩؛ التحقيق، ص٩٣-٩٤.

[١٢] الشرح، ص١٥١–١٧٥، ص٤٤٠–٤٤٧، ص٥٢٧–٥٦٣.

[١٣] الإرشاد، ص٦١. الغاية، ص٥٢–١٣٣.

[١٤] الأصول، ص٩٠–٩٣.

[١٥] السنوسية، ص٢-٣.

[١٦] الكفاية، ص٦٣–٦٥. وبالتالي يبدو الأمر مجرد كراسٍ موسيقية كلمات متقاطعة أو لعبة شطرنج.

[١٧] مثلًا: العلم، موجود، قديم، باقٍ، مخالف للحوادث، قائم بالنفس، واحد متعلق بجميع الممكنات، وهكذا في باقي الصفات السبع (الجامع، ص٥-٦).

[١٨] الطوالع، ص١٦٦–١٨٤.

ويبدو أنه لم يكن هناك وعي في الترتيب، وأن الأمر كان مجرد إحصاء دون بناء نظري محكم. كان الأمر مدحًا، وكيل المدح بصرف النظر عن طريقة التقديم.[١٩] وكانت العبارات إنشائية خالصة قبل أن تتحول إلى مصطلحات دقيقة كما مرت في تاريخ كل دين في العقائد المسيحية مثلًا من تعظيم المسيح إلى ألقاب المسيح إلى عقائد المسيح.[٢٠]

وهذا التقسيم السُّباعي بالرغم من شيوعه عند القدماء، إلا أنه ليس جامعًا مانعًا، فتدخل معه صفات غيره دون أن تكون جزءًا من الثلاثي أو الرباعي مثل الألوهية أو البقاء أو العدم أو التكوين التي أفاض فيها القدماء كصفة مستقلة ثامنة.[٢١] ويدخل السباعي فيما يجب على الله كما دخلت أوصاف الذات فيما يستحيل على الله.[٢٢] وفي هذه الحالة تكون هناك سبع صفات للمعاني قد يختلف ترتيبها أو يتبع الترتيب المستقر. وكل صفة لها متعلق. فتضم القدرة والإرادة معًا لتعلقهما بالممكنات، والعلم والكلام يتعلقان بجميع الواجبات والممكنات والمستحيلات، والسمع والبصر يتعلقان بجميع الموجودات، والحياة لا تتعلق بشيء.[٢٣] المتعلق إذن على ثلاثة أنواع، تعلق تأثير مثل القدرة والإرادة، وتعلق انكشاف مثل تعلق السمع والبصر والعلم، وتعلق دلالة مثل تعلق الكلام. تعلق العلم مع السمع والبصر، وتعلق الكلام بمفرده.[٢٤] لذلك تثبت الصفات على أنها أسماء فعل وأسماء

---

[١٩] وذلك كما يفعل غني الحرب في إظهار قدرته الشرائية دون نظام أو ترتيب أو كما يفعل المدَّاح والمنافق والمداهن.

[٢٠] انظر رسالتنا الثانية، الجزء الثاني: La Phénoménologie de l’exégèse من أجل عرض هذه المراحل الثلاث في تطور العقائد المسيحية.

[٢١] عند البعض الله عالم قادر حي سميع بصير إله (مقالات، ج١، ص١٠٦). وعند بعض أهل السنة هو حي عالم قادر مريد متكلم بصير باقٍ (الإنصاف، ص١٨). وعند فريق ثالث هو الحي الذي لا يموت الدائم الذي لا يزول، إله كل مخلوق، مبدعه ومنشئه ومخترعه (الإنصاف، ص٢٣).

[٢٢] النظامية، ص١٦–٢٥. الإرادة، القدرة، العلم، السمع، البصر، الكلام، الحياة (الحصون، ص١٧–٢٢). وقد لا يذكر إحصاء الصفات ولكن تذكر واحدة تلو الأخرى وكأنها موضوعات مستقلة (المسائل، ص٣٦٠–٣٧١).

[٢٣] السنوسية، ص٢؛ الوسيلة، ص٢٦-٢٧؛ الجامع، ص٧؛ الحصون، ص٢٢–٢٤. متعلقات بجميع الممكنات المتقابلات المتنافرات التي لا يصح اجتماعها في محل واحد، وهي ستة تقابلها ستة: الوجود، والمقادير، والصفات، والجهات، والأمكنة، والأزمنة (الجامع، ص٨).

[٢٤] الجامع، ص٧؛ الحصون، ص٢٤.

مفعولات، فتثبت القدرة والمقدورات، والعلم والمعلومات، والسمع والمسموعات، والرؤية والمرئيات، والإرادة والمرادات، والكلام ووجوه الكلام، إلا الحياة، فليس لها اسم مفعول لأنه ليس متعديًّا بل لازم. فالحياة ذات وموضوع في آن واحد، أنا أحيا وأنا موضوع حياتي.

وقد يتداخل الثلاثي والرباعي، فالفصل بينهما غير شائع ولا وارد بالرغم مما بين المجموعتين من اختلاف في المستويات في التنزيه والتشبيه وفي الذات والفعل. قد لا يوجد الثلاثي خالصًا، بل يوجد باستمرار متداخلًا مع الرباعي أو حتى مع أوصاف الذات أو مع باقي الصفات والأسماء. وفي العقائد المتقدمة لا تظهر الصفات الثلاث في مجموعة ثلاثية، ولا يثبت إلا العلم كنموذج لإثبات الصفات دون وعي بالثلاثي أو بترتيبه. وتظهر الصفات الثلاث مع ذكر أوصاف الذات. ويظهر العلم لإثبات الصفات والقدرة والحياة من أوصاف الصانع.[٢٥] قد يتدخل الثلاثي مع الرباعي كما هو الحال في العقائد المتأخرة، فتُزاد الإرادة مع القدرة. وقد تُضاف الإرادة بعد القدرة، وتصير القدرة والإرادة والعلم والحياة.[٢٦] وقد يتم التركيز على العلم والحياة من الثلاثي، ولا تظهر القدرة إلا مع صفات التشبيه أو مع المظاهر الانفعالية للإرادة.[٢٧] ثم يأتي الكلام مركَّزًا على إعجاز القرآن، فالإرادة إذن هي العنصر المزاحم والنافر من الرباعي إلى الثلاثي. فقد تأتي الإرادة بدل الحياة.[٢٨] وقد تبدأ القدرة السباعي وتُضاف إليها الإرادة وتأتي الحياة بدلًا عنها في أول الرباعي.[٢٩] وفي العقائد المتأخرة يذكر السباعي ابتداءً من الحياة بعدها الإرادة ثم العلم، فيصير الرباعي ثلاثيًّا والثلاثي رباعيًّا بنقل الإرادة من الرباعي إلى الثلاثي.[٣٠] وقد تأتي الإرادة في آخر الثلاثي والحياة في أول الرباعي.[٣١] وقد يتداخل الثلاثي في الرباعي كليةً فتدخل الإرادة والسمع

---

[٢٥] الإبانة، ص٢٤–٣١؛ اللمع، ص٢٤-٢٥.

[٢٦] الكفاية، ص٤٤–٥٢، ص٥٦-٥٧؛ الشرح، ص١٥١–١٦٧.

[٢٧] الفصل، ج٢، ص١١٨–١٣٨. العلم، الحياة، الوجه، اليد، العين، الجنب، التنزل، العزة، الرحمة، الأمر، النفس، القوة، القدرة، الأصابع (الفصل، ج٢، ص١٤٧–١٥٣)، الأصابع، السخط، العدل، الرضا، الصدق، الملك، الخلق، الجود، الإرادة، السخاء، الكرم (الفصل ج٢، ص١٥٥–١٦٩؛ ج٣، ص١٣–١٨).

[٢٨] عالم بجميع المعلومات، قادر على جميع الممكنات، مريد لجميع الكائنات، متكلم، حي، سميع، بصير (العضدية، ج٢، ص٢–١١٨).

[٢٩] القدرة، الإرادة، العلم، الحياة، السمع، البصر، الكلام (السنوسية، ص٢-٣؛ الكفاية، ص٤٤–٥٦؛ الرسالة، ص٦-٧؛ الجوهرة، ص١٠-١١؛ الوسيلة، ص٢٦).

[٣٠] الحياة، العلم، الإرادة، القدرة، السمع، البصر، الكلام (العقيدة، ص٢-٣).

[٣١] العلم، القدرة، الإرادة، الحياة، السمع، البصر، الكلام (الوسيلة، ص٣٠–٣٣).

والبصر مع القدرة في رباعي، وتدخل الحياة والعلم مع الكلام في ثلاثي.[٣٢] وقد تتصدر القدرة السباعي وبعدها الإرادة ثم العلم، وتتصدر الحياة الرباعي.[٣٣] وقد تتصدر القدرة ثم العلم ولا تظهر الحياة إلا مع الرباعي بين الإرادة والكلام.[٣٤] وقد تتصدر الحياة الثلاثي والإرادة الرباعي.[٣٥] وقد ترحل الحياة من الثلاثي وتصبح ثاني وصف في الرباعي، وتأتي الإرادة الصفة الأخيرة في الرباعي بدلًا عنها.[٣٦] وقد تأتي الإرادة أول وصف وتأتي الحياة في آخر السباعي ثم تأتي القدرة بعد الإرادة نظرًا لارتباطهما معًا.[٣٧] وقد يأتي السمع والبصر مع الرباعي كبديل عن الحياة في الثلاثي نظرًا لارتباط السمع والبصر بالعلم.[٣٨]

ويُلاحَظ بالرغم من اختلاف مقاييس التصنيف عند القدماء أن التصنيف الشائع هو جعل الصفات سبعًا في ثلاثي ثم في رباعي. يضم الثلاثي العلم والقدرة والحياة، ويضم الرباعي السمع والبصر والكلام والإرادة.[٣٩] يضم الثلاثي صفات الذات المطلقة التي ليس لها محل والتي هي أقرب إلى التنزيه، في حين أن الرباعي قد يتضمن صفات الفعل التي لها محل والتي قد توحي ببعض التشبيه. وهناك بعض الصفات المتكررة، فالقدرة هي الإرادة، والسمع والبصر كلاهما من ضرورات العلم، والكلام هو القرآن أي التعبير عن العلم وإيصاله. فإذا أمكن رد الإرادة إلى القدرة، والسمع والبصر إلى العلم، كان لدينا فقط العلم والقدرة والحياة. وبالتالي يمكن رد الرباعي الذي يخاطر بالتشبيه إلى الثلاثي الذي

[٣٢] قدرة، إرادة، سمع، بصر، حياة، علم، كلام (العقيدة، ص٧–٩).

[٣٣] قدرة، إرادة، علم، حياة، سمع، بصر، كلام (السنوسية، ص٢-٣؛ الكفاية، ص٥٦–٥٩؛ الجامع، ص٥-٦).

[٣٤] الأصول، ص٩٣–٩٦، ص١٠٥-١٠٦.

[٣٥] حي، عليم، قادر، مريد، سميع، بصير، متكلم (الجوهرة، ص١٠).

[٣٦] عالم، قادر، مريد، متكلم، حي، سميع، بصير (العضدية، ج٢، ص١١٢–١١٨).

[٣٧] الإرادة، القدرة، العلم، السمع، البصر، الكلام، الحياة (الحصون، ص١٨؛ الرسالة، ص٤٤–٤٨؛ الكفاية، ص٤٤–٥٤). عالم بجميع المعلومات، قادر على جميع الممكنات، مريد بجميع الكائنات. متكلم، حي، سميع، بصير (العضدية، ج٢، ص١١٢–١١٨).

[٣٨] القدرة، العلم، السمع، البصر، الإرادة، الحياة، الكلام (الأصول، ص٩٣–١٠٨).

[٣٩] تثبت أكثر المعتزلة لله علمًا بمعنى أنه عالم، وقدرة بمعنى أنه قادر، ولكنهم لا يثبتون له حياةً ولا سمعًا أو بصرًا (مقالات، ج١، ص٢٢٤-٢٢٥).

في أمان التنزيه. يأخذ العلم ثلاث صفات، والقدرة واحدة، وتبقى الحياة. وذلك يعني أن الحياة تظهر في صورتين: العلم والقدرة، أي العقل النظري والعقل العملي. أمَّا الكلام فهو وسيلة الانتقال من النظر إلى العمل، أي أنه الحكم على العالم بالنظر من خلال العمل. ويكون الكلام تعبيرًا عن الحياة بشقيها النظري والعملي.

وقد تأتي براهين كلية وشاملة على الصفات السبع كلها مرة واحدة، ودعامتها الأولى استحالة الحدوث والنقص. لذلك ارتبطت الصفات السبع بأضدادها السبع. ما يجب لله وما يستحيل على الله. فالعلم ضد الجهل، والقدرة ضد العجز، والحياة ضد الموت، والسمع ضد الصمم، والبصر ضد العمى، والكلام ضد البكم، والإرادة ضد الكراهية. ويصل أهمية الضد إلى أن تصبح الصفات المضادة صفات. ولما كانت الصفات سبعة معنوية وأضدادها سبعًا، وسبعة معانٍ وأضدادها سبعة، فيكون مجموعها ثمانٍ وعشرين صفة.[٤٠] وعندما تتركز العقائد كلهاً في قطبي التوحيد والنبوة في «لا إله إلا الله محمد رسول الله»، ويوضع التوحيد كله بين فعلي الاستغناء والافتقار، مستغنٍ عن كل ما سواه، وافتقار كل ما عداه إليه، تظهر ثلاث صفات من الرباعي في الاستغناء، ويظهر الثلاثي مع الصفة الباقي من الرباعي، وهي الإرادة، في افتقار كل ما عداه إليه.[٤١] ويمكن البرهنة عقلًا على الثلاثي بمفرده، أمَّا الرباعي فيغلب عليه البرهان النقلي. لو انتفى من الثلاثي شيء لما وجد شيء من الحوادث، أمَّا الرباعي فيسهل البرهنة عليه من الكتاب والسنة والإجماع بالإضافة إلى استحالة سريان النقص عليها وإبقاء برهان الكمال. لو انتفت القدرة والإرادة كمتعلق لها، والعلم والحياة، لما وجدت المخلوقات حتى يحدث العقل والتأثير والقصد والخلق.[٤٢]

---

[٤٠] السنوسية، ص٣؛ الباجوري، ص٦–٨. عالم بعلم وليس جاهلًا بجهل، قادر بقدرة وليس عاجزًا بعجز، حي بحياة وليس ميتًا بموت ... إلخ. وعند أهل السنة الحياة التي بها بان من الموت والأموات، القدرة التي أبدع بها الأجناس والذوات، العلم الذي أحكم به المصنوعات، وأحاط بجميع المعلومات، الإرادة التي صرف بها أصناف المخلوقات، والسمع والبصر اللذان أدرك بهما جميع المبصرات. والكلام الذي به فارق الخرس والسكوت وذوي الآفات (الإنصاف، ص٢٣).

[٤١] استغناؤه يوجب السمع والبصر والكلام، وافتقار كل ما عداه إليه يوجب الحياة والقدرة والإرادة والعلم (السنوسية، ص٦–٧؛ الجامع، ص٢٣–٢٤).

[٤٢] الكفاية، ص٤٩–٥٢؛ الرسالة، ص٤؛ الجامع، ص٤؛ ص١١–١٣؛ الوسيلة، ص٣٤.

(١-١) الثلاثي: العلم، القدرة، الحياة

وكما يكون الثلاثي زائدًا، فإنه يكون ناقصًا، فتختفي القدرة وتظهر ضمن الحياة، ويكون التركيز على الحياة والعلم فقط.[٤٣] وقد لا يظهر من الثلاثي إلا العلم عندما تتحول الصفات إلى مسائل دون إحصاء لها.[٤٤] وقد يظهر العلم والقدرة وتختفي الحياة. ولكن استقر الثلاثي: العلم والقدرة والحياة، دونما زيادة أو نقصان.[٤٥] وقد اضطرب الترتيب أيضًا قبل أن يستقر على هذا النحو. فقد تأتي الحياة قبل العلم،[٤٦] وقد تأتي القدرة قبل العلم،[٤٧] تصديرًا للثلاثي.[٤٨]

والسؤال الآن: هل يخضع هذا الترتيب النمطي لضرورة عقلية منطقية أم لضرورة حسية واقعية؟ فإن لم تكن الضرورة عقلية منطقية، فكيف يمكن معرفة واقع المؤلَّه إن لم يتم ذلك بقياس الغائب على الشاهد؟ لا توجد ضرورة واقعية في المؤلَّه تقتضي هذا الترتيب: العلم القدرة الحياة؛ لأن المؤلَّه تشخيص لعملية التأليه، أي أننا في ميدان العمليات الشعورية الخالصة وليس له وجود في الخارج، وحتى على افتراض وجود إله في الخارج طبقًا لمقتضيات الدليل الأنطولوجي، فإنه لا يمكن الوصول إليه إلا بالعقل، أي أننا لا بد وأن

---

[٤٣] التمهيد، ص٤٧.

[٤٤] النهاية، ص٢١٥–٢٣٧.

[٤٥] الغاية، ص٧٦–٨٧.

[٤٦] الحياة، القدرة، العلم (الفقه، ص١٨٤؛ الخريدة، ص٢٩–٤١؛ الجوهرة، ص١٠؛ العقيدة، ص٢-٣؛ التحقيق، ص٩٣؛ القطر، ص٣).

[٤٧] القدرة، العلم، الحياة (المحصل، ص١١٦–١٣٥؛ المعالم، ص٣٨–٥٨؛ الأصول، ص٩٠، ص٩٣–١٠٨).

[٤٨] لو شئنا إحصاءً شاملًا لاحتمالات الثلاثي وجدناها ستة:

(أ) العلم، القدرة، الحياة (الإرشاد، ص٦٣، ص٦٧، ص٥، ٦).

(ب) العلم، الحياة، القدرة.

(جـ) القدرة، العلم، الحياة (الإرشاد، ص٦١–٦٣؛ الشامل، ص٦٢١–٦٢٥؛ الاقتصاد، ص٤٤؛ المحصل، ص١١٦–١٢١؛ الطوالع، ص١٦٦–١٧١؛ المواقف، ص٢٨١–٢٩٢؛ الأصول، ص٩٠؛ المسائل، ص٣٦٠–٣٦٤؛ المعالم، ص٣٨–٤٤).

(د) القدرة، الحياة، العلم.

(هـ) الحياة، العلم، القدرة (الرسالة، ص٣٣-٤؛ الإنصاف، ص١٨؛ النظامية، ص١٧؛ الشامل، ص١٢١).

(و) الحياة، القدرة، العلم (الفقه، ص١٨٤؛ اللمع، ص٢٤-٢٥؛ النسفية، ص٦٠؛ الإنصاف، ص٣٥-٣٦).

نرجع ثانيةً إلى عالم الأذهان، وفي هذه الحالة يعطينا الشعور الاحتمالات الستة السابقة، ويكون أولها: العلم القدرة الحياة، هو المعبر عن هذه الضرورة الذهنية. فللعلم والقدرة الأولوية على الحياة لأن العلم والقدرة أقل تشبيهًا من الحياة، لا يتطلبان محلًّا، في حين أن الحياة تحتاج إلى محل. ويكون للعلم الأولوية على القدرة لأن القدرة تحتاج إلى محل تظهر فيه في حين أن العلم لا يحتاج لدرجة التنزيه. فالصفة المنزهة سابقة على الصفة التي توحي بالتشبيه، وهو المقياس العام لتصنيف الصفات وترتيبها. والحقيقة أن هذه الصفات ليست معنوية خالصة، فالعلم يقتضي العقل، والقدرة تتطلب الإرادة، والحياة تتطلب القلب أو النفس أو الحرارة. فهي كلها صفات تشبيه وإن كان تشبيهًا معنويًّا.

وقد يدل هذا الترتيب على أن النظر يسبق العمل، والمعرفة تسبق القيمة، والقدرة تدل على أن العمل تالٍ للنظر، والوجود لاحق على المعرفة. أمَّا الحياة فهي شرط الجميع، وإن شئنا تكون الحياة نظرًا وعملًا، معرفةً ووجودًا، تخطيطًا وتحقيقًا، مثالًا وواقعًا. العلم والعمل ينشآن في الحياة، والحياة تعبر عن نفسها في العلم والعمل. العلم وصف للخبرات الشعورية وتحليل لها من أجل تغيير الواقع بالمعنى أو بالفعل وهو العمل. النظر يسبق العمل، والعمل يلي النظر، والحياة شرطهما معًا. لا يمكن للحياة أن تتلو العلم وتسبق القدرة، فالعمل تالٍ للنظر، والعلم يولد القدرة. ولا يمكن أن تبدأ القدرة، فالقدرة بلا علم عمل عشوائي أهوج غير مقصود. ولا يمكن أن تتلو الحياة القدرة، ويأتي العلم في النهاية وإلا كانت القدرة مجرد تعبير عن الحياة في إرادة القوة. ولا يمكن أن تبدأ الحياة، فالحياة وحدها يشارك فيها الإنسان والحيوان والنبات، ولا تميز الإنسان وحده كالعلم. ولا يمكن أن يأتي العلم بعد الحياة. ولا يمكن أن تبدأ الحياة تتلوها القدرة، فتكون هناك إرادة القوة، ولا يظهر العلم إلا في النهاية مبررًا وتاليًا ولاحقًا.

وقد تكون العلاقة بين الصفات الثلاث علاقة شرط بمشروط. فالحياة شرط العلم والقدرة. لا علم ولا قدرة بدون حياة. ولكن يأتي المشروط وهو العلم والقدرة في الترتيب سابقًا على الشرط وهو الحياة؛ لذلك تساءل القدماء: هل يجمع بين العلم والقدرة الموت؟ هل يمكن وجود المشروط دون الشارط؟ والجواب الطبيعي هو النفي؛ لأنه يستحيل منطقيًّا تصور المشروط بدون الشارط.[٤٩] أمَّا الجواب بالإثبات فهو جواب ذهني خالص يقوم على

[٤٩] هذا هو رأي أبي الهذيل ومعمر وهشام وبشر بن المعتمر والجبائي وسائر المعتزلة (مقالات، ج٢، ص١٩).

افتراض استحالة ثم إثبات إمكانها دليلًا على العظمة والجلال والقدرة المطلقة التي تثبت معجزة عقلية، وهي إمكانية وجود الأضداد على خلاف العالم الإنساني الذي يستحيل فيه وجود الأضداد مجتمعة.[٥٠] وإذا وجدت فإنها تدل أيضًا على قدرة المؤلَّه في الطبيعة وعلى قدرته الجمع بين الأضداد في الخلق. وبالتالي يكون السؤال أساسًا موضوعًا ليسمح بإجابة تعبر عن عواطف التعظيم والإجلال، وهي عواطف تعطي أحكام قيمة على عواطف التأليه. فهو ليس سؤالًا موضوعيًّا يعبر عن مشكلة واقعية، بل سؤال موجه نحو الذات، ونحو شخص المتكلم من أجل أن يسمح لنفسه بالتعبير عن عواطف التعظيم والإجلال حتى لا يظل على المستوى الإنساني وحتى ينفي أي مشاركة في الصفات. وقد تكون القدرة والحياة معًا شرطًا للعلم، ولكنهما أبعد عن المعقول من كون الحياة شرطًا للعلم والقدرة.[٥١] وفي هذه الحالة يستحيل فصل القدرة عن الحياة، فكلاهما شرط العلم. فإذا تميز العلم في صفة بمفرده، فقد توضع القدرة والحياة معًا غير منفردين.

وبالرغم مما يُقال عن هذه الصفات الثلاث، وحدتها وافتراقها، مشروطها وشارطها،[٥٢] فإنها في الحقيقة ملكات نفسية مشخصة ولا يمكن فهمها إلا بإرجاعها إلى تحليل وظائف الملكات النفسية. فإذا أخذنا التصور التقليدي للثلاثي من أن الحياة شرط العلم، والعلم والقدرة مشروطان، نجد أن الحياة هو الأساس، وأن العلم والقدرة لا يوجدان بدون الحياة. ويكون العلم حينئذٍ هو المظهر العاقل للحياة، والقدرة هي المظهر الفاعل لها. العلم هو النظر، والقدرة هي العمل، الوجه الآخر للنظر أو مصير النظر وغايته، والحياة شرط النظر والعمل، فالحياة لها مظهران: نظر وعمل. الصفات الثلاث إذن: العلم، والقدرة، والحياة،

---

[٥٠] هذا هو رأي صالح والصالحي وابن الراوندي (مقالات، ج٢، ص٢٢٢). وعند أبي الهذيل اجتماع الأضداد في العالم ممكن بالخلق، فيمكن خلق الإدراك مع العمى، وعند الصالحي يمكن اجتماع القطن والنار دون إحراق، والحجر دون سقوط. أمَّا الجبائي فإنه يميز بين مستوى الإنسان ومستوى الطبيعة، فيستحيل الإدراك مع العمى في حين أنه يمكن الجمع بين النار والقطن والحجر والجو.

[٥١] كذلك لا يجوز أن تحدث الصنائع إلا من قادر حي؛ لأنه لو جاز حدوثها ممن ليس بقادر ولا حي لم ندرِ لعل سائر ما يظهر من الناس يظهر منهم وهم عجزة موتى. فلما استحال ذلك دلت الصنائع على أن الله حي قادر (اللمع، ص٢٥).

[٥٢] الحياة شرط العلم والقدرة والإرادة والسمع، ومن ليس بحي لا يصح أن يكون عالمًا قادرًا مريدًا مبصرًا. خلاف الصالحي والقدرية وقولهم بجواز العلم والقدرة والرؤية والإرادة في الميت (الفِرَق، ص٣٣٦–٣٣٧).

هي صفات الإنسان الثلاثة. تظهر القدرة من الإنسان الحر القادر، ويظهر العلم في الإنسان العاقل، وتظهر الحياة في الإنسان الفاعل، فالحياة هي الفعل، والعقل هو الحياة.

وبالإضافة إلى العلاقات الثلاثية إذا دخلت كل صفة في علاقة ثنائية مع أخرى تكون لدينا ثلاث علاقات: العلم والقدرة، الحياة والقدرة، العلم والحياة. فعلاقة العلم بالقدرة عند القدماء علاقة تبعية. العلم لاحق على الإرادة كحل لمسألة حدوث الصفات وقِدَمها. والعلاقة في الحقيقة علاقة إنسانية خالصة. العلم بلا قدرة علم العجائز، والقدرة بلا علم تعصب أعمى. العلم هو العلم القادر على التنفيذ وليس العلم الأجوف، والقدرة هي القدرة الواعية لا القوة الخرقاء. وهذا مطلب إنساني خالص. فكثيرًا ما نجد في الحياة العامة انفصل العلم عن القدرة. هناك علم عاجز لا يؤدي إلى فعل. كما أن هناك قوة غاشمة لا تستند إلى علم. حق الضعفاء علم بلا قدرة، وبطش الظالمين قدرة بلا علم. وهو الصراع التقليدي بين الحق والقوة، وهذا لا يعني الوقوع في البرجماتية الخالصة لأن العلم ما زال موجودًا.[٥٣]

وعلاقة القدرة بالحياة وضعها القدماء في صيغة السؤال التالي: هل يجوز أن تفرد الحياة من القدرة؟ وهو تساؤل لا عن واقع بل قائم على وضع استحالة منطقية وافتراض قيام المشروط على الشارط. الإجابة بالنفي رغبةً في اتِّباع المنطق وهو موقف إنساني عاقل. الكل لا يستنبط من الجزء.[٥٤] والإجابة بالإيجاب رغبةً في الوقوع في التناقض كنوع من المعجزة العقلية ثم تجاوزها للتعبير عن عواطف التعظيم والإجلال، ويكون استخراج الكل من الجزء أكثر تعبيرًا عن العظمة والجلال؛ لأنه يتجاوز حدود الموقف الإنساني.

وعلاقة العلم بالحياة لم يتكلم عنها أحد من القدماء في حين أنها الموضوع الأساسي في تأسيس العلم. الحياة موضوع العلم، والعلم هو الأساس النظري للحياة. وتحدث الأزمة في العلم عندما ينفصل العلم عن الحياة فيكون العلم منقولًا لبيئة دون أن يكون تعبيرًا عن حياتها أو مبتورًا من بيئة أخرى، ويظن أن علم عام لكل عصر في حين أنه علم خاص

---

[٥٣] ينكر عبَّاد والبغداديون أن يكون معنى عالم قادرًا (مقالات، ج١، ص٢٢٦، ص٢٢٩؛ ج٢، ص١٦٦). على عكس أبي الهذيل الذي تعني لديه الله عالم أنه قادر (مقالات، ج٢، ص١٥٨). وهذا هو معنى أخذ شعار «الحق فوق القوة» في حياتنا السياسية المعاصرة.

[٥٤] ينكر عبَّاد وأبو الهذيل أن يكون معنى قادر أنه حي. والمعتزلة والبصريون ينكرون أن يكون معنى حي أنه قادر على عكس بعض البغداديين مثل الإسكافي. فعنده تعني الله حي أنه قادر (مقالات، ج١، ص٢٢٦، ص٢٢٩، ص٢٣٥؛ ج٢، ص١٦٦، ص١٥٨، ص٢١٩–٢٢٢).

نشأ في بيئة معينة وظروف خاصة لا يمكن تعميمه في بيئة أخرى، ولا يمكن تفسيره إلا بإرجاعه إلى بيئته الأصلية، وهي بيئة مؤقتة تتغير ويتغير العلم طبقًا لها. نقل العلم يخرجه من ظروفه ومن حركته التاريخية وأخذه لفترة من فترات التاريخ وحدها على أنها كل الفترات وكل العصور.[٥٥] فضلًا عن طمس البيئة بعلم دون تنظير مباشر للواقع الخاص. وهناك فرق إذن بين نقل العلم وإنشاء العلم. والتنظير المباشر للواقع هو السبيل لإنشاء العلم حتى ولو كانت هناك تجارب مشابهة سابقة وتنظير محكم. العلم هو العلم في الشعور وليس العلم المنقول. «العلم في الرأس لا في الكراس.»

ولا يوجد في هذا الثلاثي أي مؤثرات أجنبية مسيحية أو غيرها. فمنهج الأثر والتأثير غير مجدٍ في تحليلات الشعور التي ترد الفكرة التي أسسها النفسية وليس إلى مصدرها التاريخي. يخضع هذا الثلاثي لضرورة عقلية خالصة ولمقاييس التصنيف التي ارتضاها القدماء نقلًا أو عقلًا. فالصفات الثلاث تدل على صفات الذات أو الصفات المعنوية أو الصفات الأولية بالنسبة إلى الرباعي. كما أن الثلاثي يكشف عن ماهية التجربة الإنسانية وبنية الشعور كحياة وبُعديها في النظر والعمل.[٥٦]

(١-٢) الرباعي: السمع، البصر، الكلام، الإرادة

وهو أقرب إلى التشبيه من الثلاثي، فالصفات الثلاث الأولى حواس، لها أعضاء حسية: الأذن والعين واللسان. وعادةً ما يأتي السمع والبصر معًا وكأنهما صفة واحدة، وبهذا

---

[٥٥] أنكر بعض البغداديين أن يكون معنى الله عالم أنه حي (مقالات، ج١، ص٢٢٩). والمثل هنا من انتزاع الحضارة الغربية خارج بيئتها ونقلها إلى الشعوب اللاأوروبية. وهذا هو موضوع القسم الثاني من «التراث والتجديد» (موقفنا من التراث الغربي).

[٥٦] هذه إشارة إلى ما يُقال عادةً من أثر أقانيم النصارى على الصفات الثلاثة. ويرفض القدماء هذه الأقانيم في رفض الجوهر الميتافيزيقي، كما يرفضونها في تعدد الآلهة وإثبات الواحد. كما يعرضون لها في الصفات الثلاثة الأولى، العلم والقدرة والحياة، ولكن لا شأن لها بموضوع الصفات. وإن ما قيل من أثر الأقانيم الثلاثة في الصفات الرئيسية الثلاثة غير صحيح، ويكون أقرب عند الباقلاني في «التمهيد» إلى الموضوع المستقل في تاريخ الأديان والنقد الديني للعقائد (الغاية، ص١٨٤–١٨٥). انظر أيضًا: «التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم»، ثالثًا: أزمة المناهج في الدراسات الإسلامية، (١) النعرة العلمية، (د) منهج الأثر والتأثر (ص١٠٢–١٠٨).

الترتيب يسبق السمع البصر إلا مرة واحدة يتغير الترتيب إلى البصر والسمع أو توضع الإرادة بينهما.[٥٧] وقد ترتبط الإرادة بالكلام ارتباط السمع بالبصر؛ لأن الكلام لا يصدر عن هوًى، بل هو وحي، ومِنْ ثَمَّ ارتبط بالإرادة التي يمتنع فيها الهوى والانفعال. وقد يرتبط الكلام بالإرادة لإثبات قِدَم الكلام وخضوعه لأمر «كن».[٥٨] وقد أخذت صفتا الكلام والإرادة أهمية أكبر من السمع والبصر. فنظرًا لأهمية الإرادة يُعقد لها باب خاص بالإضافة إلى الصفات كما يُعقد لخلق القرآن أبواب خاصة بالإضافة إلى الكلام.[٥٩] وقد تظهر الشيئية متميزة عن الإرادة، ويختفي الكلام وكأن الشيئية بديل عنه.[٦٠] وقد يقل الرباعي إلى ثنائي السمع والبصر عندما تدخل الإرادة والكلام في العدل ويخرجان من التوحيد، أي من نظرية الصفات إلى نظرية الأفعال.[٦١]

والآن ما هو مقياس الترتيب النمطي القديم، السمع والبصر والكلام والإرادة؟ السمع والبصر مرتبطان بالعلم ومستواه الحسي، والكلام هو التعبير واللغة وإيصال العلم. والإرادة تجعل العلم والتعبير والعمل وباقي الصفات خارجة عن نطاق الهوى والانفعال. السمع والبصر يلحقان بالعلم أي بالعقل النظر، والإرادة تجعل العلم خالصًا لا يقوم على هوًى أو كراهة للعالم، ويعبر عن العلم في كلام في العالم قبل أن يتحقق بالقدرة.

وقد يبدأ الكلام أول الرباعي نظرًا لأهمية الكلام على السمع والبصر والإرادة، فيتصدر الرباعي. وقد يُعقَد له فصل خاص مع الإرادة باعتبارها أهم من السمع والبصر، ولكن يغلب عليها نظرًا لأهميته، في حين توضع باقي الصفات حتى العلم والقدرة والحياة متداخلة مع باقي أوصاف الذات ودليل الحدوث والإعادة. وقد يظهر الكلام ضد نفاته من دعاة خلق القرآن، والإرادة ضد نفاتها من دعاة حرية الأفعال، ويثبت السمع والبصر مع اليدين

[٥٧] الرسالة، ص٤٤–٤٨. سميع مريد، بصير، متكلم (الإنصاف، ص٣٥–٣٧).

[٥٨] يثبت الأشعري الإرادة كنتيجة لإثبات الكلام؛ لأن الكلام يتطلب إرادة يخصهما في باب واحد (اللمع، ص٣٣–٤٦).

[٥٩] التمهيد، ص٤٧.

[٦٠] النسفية، ص٦٠.

[٦١] الشرح، ص١٦٧–١٧٥.

والوجه وباقي صفات التشبيه مما يدل على اقتراب هاتين الصفتين بصفات التشبيه. وقد يبدأ الرباعي بالإرادة نظرًا لأهميتها في حرية الأفعال، فتتصدر الإرادة.[٦٢]

والرباعي: السمع والبصر والكلام والإرادة، صفات مطلقة كالثلاثي. وإذا كانت توحي بالتشبيه فإن التشبيه في الحقيقة لا يعني الصفات الحسية بل الصفات كصور فنية للتعبير عن معاني. الرباعي أقرب إلى وسيلة التعبير منه إلى الشيء المعبر نفسه. وسيلة التعبير هي الصورة الفنية في حين أن الشيء المعبر عنه هو المعني، وقد استطاع التنزيه حقًّا التمييز بين أسلوب الوحي ومضمونه، ورفض اعتبار التصوير، وهو أسلوب التعبير في الوحي، هو المضمون نفسه.

لذلك كان علماء البلاغة والنقد الأدبي أصدق في حديثهم عن أساليب الاستعارة والكناية، وكذلك علماء القرآن في حديثهم عن التخييل من المتكلمين. فالوحي لا يعطي أحكامًا على وقائع بل يعطي إيحاءات للتأثير على النفوس. أحكام الوحي ليست أحكامًا طبيعيةً، بل أحكام شعورية. ولا يعني صدق الوحي إعطاء وصف للتاريخ الموضوعي بل استخلاص المعنى المستفاد منه، أي أنه يعطي معاني مستقلة لا حوادث مادية. وقد حاول الفلاسفة من قبل نفس الشيء عندما تحدثوا عن ضرورة التأويل حتى يتفق النص مع العقل والحقائق الإنسانية العامة. السمع والبصر والكلام توجد كصور فنية في الوجه.

---

[٦٢] بناءً على تحليل العقل وكان السمع والبصر باستمرار وحدة واحدة لا يفترقان، السمع يسبق البصر، تكون لدينا احتمالات ست في نسق الأولوية:

(أ) السمع، البصر، الكلام، الإرادة (التمهيد، ص٤٧؛ الكفاية، ص٤٤–٥٨).

(ب) السمع، البصر، الإرادة، الكلام (الأصول، ص٩٦–١٠٨؛ الفصل، ج٢، ص١٢٨–١٣٨، ص١٥٥–١٦٩؛ ج٣، ص١٣–١٨؛ الفقه، ص١٨٤؛ اللمع، ص٣٣–٤٦؛ الإبانة، ص١٩–٤١؛ الخريدة، ص٢٩–٤١).

(ج) الكلام، السمع، البصر، الإرادة.

(د) الكلام، الإرادة، السمع، البصر.

(هـ) الإرادة، السمع، البصر، الكلام (الإنصاف، ص٢٣، ص٣٦-٣٧؛ الأصول، ص٩٠؛ الإرشاد، ص٦٣–٧١؛ الاقتصاد، ص٢٤؛ المحصل، ص١٢١–١٢٦؛ المعالم، ص٤٤–٥٨؛ الطوالع، ص١٧٩–١٨٣؛ المواقف، ص٢٩٢–٢٩٩؛ التحقيق، ص٥٣–٨١؛ الخريدة، ص٢٥–٤١).

(و) الإرادة، الكلام، السمع، البصر (الإنصاف، ص١٨؛ النظامية، ص١٧–٢٣؛ الغاية، ص٥٢–٧٥، ص١٢٣–١٥٥؛ النهاية، ص٢٣٨–٣٥٥؛ المسائل، ص٣٦٤-٣٦٥؛ العضدية، ج٢، ص١١٢–١١٨؛ الخريدة، ص٢٩–٤١).

فالوجه أو الرأس يحتوي على الأذن والعين والفم، وليس ذلك بأولى من الذوق والشم واللمس. فهل السمع والبصر أقدر على الإدراك من اللمس والذوق والشم؟ هل الفنون السمعية والبصرية، الموسيقى والشعر أو التصوير والرسم والنحت والعمارة والزخرفة أقرب إلى النفس من فنون الطعوم والروائح والملموسات؟ هل أولوية السمع والبصر في الترتيب تعطي أولوية للفنون السمعية على الفنون البصرية؟ أليس الكلام سمعًا؟ وماذا عن باقي أعضاء البدن كوسيلة للكلام إمَّا بتعبيرات الوجه أو بحركات اليدين كما هو الحال في فن الإيحاء ولغة البدن؟[٦٣]

(٢) العلم

بالرغم من استقرار العلم على أنه أول صفة في السباعي، وبالتالي في الثلاثي، إلا أنه يظهر أحيانًا مع أوصاف الذات.[٦٤] كما يظهر مع الأوصاف الستة الأخرى (باستثناء الكلام) ضمن الأوصاف.[٦٥] ويظهر بمفرده في معرض إثبات الصفات بعد الكلام وقبل الإرادة.[٦٦] وقد يظهر على أنه ثاني صفة في الثلاثي والسباعي معًا بعد القدرة أو بعد الحياة.[٦٧] ويظهر كثالث صفة في السباعي والثلاثي معًا: القدرة والحياة والعلم أو القدرة والإرادة والعلم.[٦٨] ومع ذلك استقر العلم على أنه الصفة الأولى حتى في حالة غياب العد والإحصاء أو حتى في

[٦٣] وهذا هو سؤال القدماء: هل الصفات سبعة فقط؟ أثبت الأشعري اليد وراء القدرة، والوجه وراء الوجود والاستواء. وأثبت الإسفراييني صفة توجب الاستغناء عن المكان، وأثبت القاضي صفات ثلاثة أخرى وراء الشم والذوق واللمس، وأثبت عبد الله بن سعيد القِدَم وراء البقاء، وأثبت مثبتو الحال العالمية وراء العلم، وكذا في سائر الصفات. وأثبت أبو سهل الصعلوكي لله بحسب كل معلوم علمًا وبحسب كل مقدر قدرة. وأثبت عبد الله بن سعيد الكرم والرضا والسخط صفات وراء الإرادة. والإنصاف أنه لا أدلة على ثبوت هذه الصفات (المحصل، ص١٣٥-١٣٦؛ النهاية، ص١٠٧–١٠٩).

[٦٤] اللمع، ص٢٤.

[٦٥] النسفية، ص٦٨.

[٦٦] الإبانة، ص٢٩–٣٤.

[٦٧] الأصول، ص٩٥؛ الإرشاد، ص٦١؛ الاقتصاد، ص٥٣-٥٤؛ المسائل، ص٣٦٣؛ المحصل، ص١١٨–١٢٠؛ المعالم، ص٤٠-٤١؛ الطوالع، ص١٧٢–١٧٩؛ المواقف، ص٢٨٦–٢٩٦؛ الرسالة، ص٣٥–٣٨؛ التحقيق، ص٦١–٦٧؛ الشرح، ص١٥٦–١٦٠.

[٦٨] الإنصاف، ص٣٥-٣٦؛ التمهيد، ص٤٧؛ الكفاية، ص٤٨–٥٠؛ الحصون، ص١٨–٢٠.

حكم نفي الصفات.[٦٩] ويظهر في المؤلفات المتأخرة على أنه الصفة الوحيدة في الثلاثي التي تستحق معالجتها في فصل مستقل؛ لإثبات أنه أزلي واحد، متعلق بجميع المعلومات على التفصيل، كلياتها وجزئياتها.[٧٠]

وقد عرض القدماء لعدة مسائل في العلم مثل معرفة الله لذاته، ومعرفته لغيره، سواء الجزئيات اللامتناهية أو الكليات المتناهية، والأدلة على العلم عند الحكماء والمتكلمين. فقد سأل القدماء هل يعلم الله ذاته؟ العلم هنا متجه نحو الذات، أي أنه علم بالذات لذاتها، وليس علمًا بموضوع خارج عنها، الذات ذات وموضوع. فالإجابة بالنفي تقوم على أن العلم أعراض. فلو علم ذاته لكانت مُضافة إلى نفسه، وإضافة الشيء إلى نفسه محال. ولكن الوعي بالذات ممكن وقائم، وعي الذات بالذات لا يستحيل، ولا يدل ذلك على قسمة بل على درجة من الذاتية فتنبثق الموضوعية منها. والإجابة بالإيجاب تجعل علم المؤلَّه المشخص بذاته أليق، فكيف بعالم لا يعلم ذاته؟ هناك علم من ناحية وذات من ناحية أخرى. ولما كان العلم مطلقًا فإنه يشمل العلم بالذات. وكيف بعالم يعلم الخارج ولا يعلم ذاته؟ بل إن العالم بالذات شرط العلم بالعالم الخارجي.[٧١]

وإذا كان العلم بالذات ممكنًا فإن العلم بالغير يكون ممكنًا كذلك، فالعلم بالذات هو علم بالغير لأن الذات هي الغير، بل إن الوعي بالذات هو في نفس الوقت وعي بشيء أي وعي بالآخر، وهذا لا يعني أن هناك علمين: علم بالذات وعلم بالموضوع، بل علم واحد، وتغاير الموضوع لا يعني تغاير العلم. ليس هناك علم بالذات يكون أشرف من العلم بالموضوع كصفة للذات، فهذه ثنائية تركيبية لا توجد في وحدانية الذات. وليس من شرف الذات أن تكون وعيًا فارغًا، وعيًا بلا شيء، خارج نطاق العالم، فهذا إسقاط للموضوع وتحديد للعقل وتفضيل لحكم الشرف والقيمة على حكم العقل والواقع. ويقوم إنكار علم الذات

---

[٦٩] الفصل، ج٢، ص١١٨–١٢٨؛ الإرشاد، ص٦٣.

[٧٠] النهاية، ص٢٢٥–٢٣٧.

[٧١] إثبات علم الله بالذات هو موقف السندي والسيرافي والشحام والدلال وعبد الرحمن الشافعي (الانتصار، ص٥٣). أمَّا النفي فهو رأي معمر نقلًا عن ابن الراوندي، ولكن الخيَّاط ينفيه (الانتصار، ص٥٣). وترى القدرية مع معمر أنه لا يُقال عالم بنفسه وإن كان عالمًا بغيره، فلأن من شرط المعلوم أن يكون غير العالم (الفِرَق، ص١٥٥؛ الأصول، ص٩٩). ويبرر ابن حزم هذا الرأي بأنه من أثر الفلاسفة فمذهبهم أن علم الباري ليس علمًا انفعاليًّا أي تابعًا للمعلوم، بل علم فعلي من حيث فاعل العلم (الفصل، ج١، ص١٠٢–١٠٣).

بالغير على عدة حجج منها: أنه لو عقل شيئًا لعقل ذاته، وهذا محال لاستحالة حصول النسبة بين الشيء ونفسه، وهو محال. وهي حجة مبنية على افتراض مسبق هو استحالة العلم بالذات، كما أن علمه لا يكون ذاته وإلا كان ذاته قابلًا وفاعلًا أي موضوعًا وذاتًا، وهو محال. لو قامت بذاته صفة لكانت ذاته مقتضية لها، فيكون قابلًا وفاعلًا معًا وهو محال. والحقيقة أن هذه الحجة تقوم أيضًا على افتراض استحالة العلم بالذات ولا تقوم إذا ما ثبت خطأ الافتراض. فإن قيل أيضًا: لو كان العلم صفة كمال لكان الموصوف به ناقصًا لذاته ومستكملًا بغيره، وهي نفس حجة نفي الصفات. والحقيقة أن الوعي بشيء ليس نقصًا في الوعي بالذات، بل أحد مظاهر كماله، وإلا كان الوعي فارغًا بلا مضمون. ولا يدل ذلك على احتياج وعوز وفقر، فتلك لغة تشبيهية إنسانية، ولكن تدل على بناء الوعي على أنه وعي بذاته ووعي بغيره. أمَّا باقي الحجج فإنها مستمدة من الحجج العامة لإثبات الصفات، مثل احتمال تعدد القدماء إذا ثبتت الصفات أو افتراض التركيب ضد الوحدانية، وأن العالمية والقادرية واجبتان ولا تعللان بقدرة أو بعلم، فالموجب للعالمية ذاته إمَّا بواسطة (الصفاتية)، أو بلا واسطة. والعلم لا يختص بمعلوم دون معلوم وإلا وجب الحدوث والترجيح والتخصيص والإضافة والتأثير. وقد تُقال حجة جدلية لنفي علم كل شيء مثل أنه لو علم شيئًا لعلمه بعلم، وهذا العلم الثاني بعلم ثالث ويتسلسل الأمر إلى ما لا نهاية، وبالتالي يستحيل العلم لأن الوعي بالذات لا يحتاج إلى وعي بالوعي لأن الوعي بالوعي هو وعي بالذات، علم كامل لا يحتاج إلى علم آخر كي يتم العلم به. وبداهة التجربة الإنسانية وإدراكها المباشر أصدق من أية حجة جدلية منطقية صورية فارغة.[٧٢]

وقد ينكر العلم بما لا نهاية له، فلا يعقل إلا المتناهي، وذلك لأن المعلومات تتطرق إليها الزيادة والنقصان ولأن كل معلوم متميز عن غيره مفتقر إليه، فهو متناهٍ، ولأن العلم بالمعلوم مخالف للعلم بغيره، فلو كانت المعلومات غير متناهية لكانت العلوم كذلك.

[٧٢] الطوالع، ص١٧٢–١٧٦؛ المواقف، ص٢٨٨–٢٩١. والعلم بالذات والعلم بالغير علم واحد يعلم به جميع المعلومات على تفاصيلها من غير حس ولا بديهة ولا استدلال عليه (الفِرَق، ص٣٣٥؛ الأصول، ص٩٩). ويعطي الرازي حجة على وحدانية العلم بأنه عالم بكل المعلومات لأنه حي، والحي عالم بكل واحد من المعلومات. والموجب لكونه عالمًا ذاته المخصوصة التي تقتضي العلم بالكل (المعالم، ص٤٢). والخلاف مع الكرامية التي زعمت أن لله علمين بأحدهما معلومات وبالآخر هذا العلم كما أثبت آخرون علومًا جديدةً لكثرة المعلومات (الأصول، ص٩٥).

والحقيقة أن هذا خلط بين موضوع العلم وقانون العلم. فإذا كانت موضوعات العلم غير متناهية فلأنها جزئية، والأجزاء لا تتناهى، أمَّا إذا كان موضوع العلم هو القانون العلمي فالقانون متناهٍ لأنه مطَّرد في عدد لا متناهٍ من الأجزاء.[٧٣]

لذلك أنكر الحكماء العلم بالجزئيات، أي بالوقائع اللامتناهية عدًّا وإحصاءً وإدراكًا، وأثبتوا فقط العلم بالكليات عقلًا واستنباطًا واطِّرادًا. وحجة الفلاسفة أن ذلك يوجب تغيُّرًا في علم الله وجهلًا بتغير الوقائع. وقد رد المتكلمون على الحكماء بعدة حجج، منها أن فاعل أبدان الحيوانات لا بد أن يكون عالمًا بجزئياتها، وأن العلم صفة كمال تجب لله والجهل صفة نقص تستحيل على الله. ولما كان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول، وجب علم الله بالجزئيات، فعلم الله الأزلي فيه ماضٍ وحاضر ومستقبل، فحقيقة أنه سيقع غير حقيقة أنه وقع لاختلاف المتعلقين، وأن شرط العلم هو الوقوع، ويمكن العلم بأنه وقع مع الجهل بأنه سيقع وهو مُحال. والحقيقة أن هذه مسألة إنسانية صرفة يظهر فيها التقابل بين العلم القبلي العقلي الاستنباطي والعلم البعدي الحسي الاستقرائي، وكلاهما مطلبان للمعرفة الإنسانية، والتوحيد بينهما أحد غايات الحكمة. وبالرغم من علم الذات بالغير إلا أنه علم قبلي، سابق على البداهة. ومن الطبيعي أن يركز الحكماء عليه لأنه في الذهن الإنساني سابق على التجربة، وبالتالي أشرف من العلم التجريبي المستقى من العالم الخارجي، الأوَّل صوري عام يقيني والثاني مادي جزئي ظني. لذلك كانت المثالية أكبر تعبير عقلي عن عواطف التأليه، فإذا حاول العلم الطبيعي التعرف على نظام الكون والتعبير عنه في نظرية مستقلة، فهو ليس صفة مجردة لكائن مشخص، بل فهم للطبيعة في مقابل ما بعد الطبيعة التي تحاول فهم هذا العلم كنسق عقلي خالص لا شأن له بالطبيعة. ومن صفات العلم الشامل هو التحقق. لذلك لم ينفصل عن المشيئة والإرادة. فهو عالم بكل الكليات والجزئيات، الموجودات والمعدومات، الغائبات والحاضرات، المتغيرات والمفارقات، الواجبات والممكنات، عالم بما وقع وبما سيقع كيف يقع وبما لم يقع لو وقع كيف كان سيقع! فالعلم أعم تعلُّقًا من القدرة لأنها تختص بالممكنات دون الواجبات والممتنعات.[٧٤]

---

[٧٣] عالم بجميع المعلومات غير المتناهية (المسائل، ص٣٦٥–٣٦٦؛ المحصل، ص١٢٦–١٢٩).

[٧٤] المعالم، ص٤١–٤٢؛ المواقف، ص٢٨٨–٢٩١؛ الإبانة، ص٥، ص٩، ص١٢؛ الإنصاف، ص٢٣، ص٣٥–٣٦؛ الأصول، ص٩٩؛ الاقتصاد، ص٥٣–٥٤؛ النسفية، ص٦٨؛ التحقيق، ص٦٤–٦٧؛ المحصل، ص١٢٦–١٢٩؛ المعالم، ص٤١–٤٢؛ المواقف، ص٢٨٨–٢٩١.

ومع ذلك يثبت الحكماء العلم. فالواجب عالم لأنه مجرد، وكل مجرد عالم لأن التجرد يستلزم المعقولية والبراءة من الشوائب، وعلمه مجرد لا ينال إلا بالتجريد. العلم هو صور المعلومات القائمة بنفسها أو بذاته. أي أن الحكماء يثبتون العلم بدليل مزدوج مؤداه أن الله مجرد، وكل مجرد عاقل لجميع الكليات، وأنه يعقل ذاته وبالتالي فإنه يعقل ما عداه وهو دليل عقلي استنباطي صوري خالص. كما أشار الفلاسفة إلى دليل الإتقان نظرًا لأن أفعال محكمة متقنة، وبالتالي فهو عالم. المقدمة الأولى حسية، والثانية عقلية، ولكن الغالب عليهم كان الحجة الأولى.[٧٥]

والعلم عند المتكلمين صفة قائمة بذاته، تنكشف بها له جميع الأشياء من الواجبات والممكنات والمستحيلات. العلم انكشاف، وهو صفة كمال في الوجود، والانكشاف مقولة إنسانية خالصة توحي بجهل الشيء ثم علمه، وهو ما يستحيل على الله. أمَّا تعريف العلم بأنه نسبة العالم إلى غيره فإنه أيضًا يعتمد على كون الصفة غير الموصوف، وبالتالي الوقوع في مخاطر التغاير والتعدد على عكس العلم القائم بالذات. وبالإضافة إلى مشاركة المتكلمين للحكماء في الدليل العقلي إلا أنهم فصلوا الدليل الحسي إلى دليلين لإثبات العلم، دليل الإتقان ودليل القدرة. ويقوم دليل الإتقان على أن نظام العالم وحكمة الصنع يقتضيان إثبات العلم، وأن التأمل في المخلوقات لا بد وأن ينتهي إلى العلم بعلم الصانع، وكما هو واضح في عديد من الآيات في أصل الوحي. يبدأ الدليل بالتأمل في أحوال المخلوقات وفي تشريح الأبدان وفي مسار الأفلاك، وأن كل ذلك إنما يتم عن اختيار وتوجه وقصد، ولا يمكن أن يقوم ذلك إلا بالعلم، إذ لا يمكن التوجه وقصد ما ليس بمعلوم. ويقوم الدليل على أصلين: الأوَّل نظام الكون واتفاق الصنع والثاني دلالة ذلك على الفعل المحكم وبالتالي عن كونه عالمًا، الأصل الأوَّل اضطراري والثاني استدلالي. والاعتراض الأساسي على هذا الدليل هو وجود القبح والشر والفوضى في العالم وكيفية تفسير ذلك أو تبريره. فمثلًا قد يكون خلق القبح لطفًا في أداء الواجبات ودعوة لشكر النعم، وقد يكون ابتلاءً وامتحانًا واختبارًا وشحذًا للهمة وإعمالًا للاختيار. والواقع أن هذا الدليل مثل الأدلة على إثبات الصانع تشخيص لنظام الطبيعة. فنظام العالم ناتج عن قوانين الطبيعة الثابتة التي يكتشفها العقل. وأن

[٧٥] الطوالع، ص١٧٢–١٧٦؛ المحصل، ص١١٨–١٢٠؛ المواقف، ص٢٨٥–٢٩٠؛ التحقيق، ص٦٣-٦٤.

استعمال ذلك كدليل لإثبات عالم ذي علم مشخص هو استمرار في الخلط بين العقل والوجدان، بين الفكر العلمي والفكر الديني.[٧٦]

أمَّا دليل القدرة فإنه في حقيقة الأمر أقرب إلى إثبات القدرة منه إلى إثبات العلم. ولكن نظرًا لارتباط القدرة بالعلم في الثلاثي، فإنه لا يمكن إثبات العلم دون إثبات القدرة؛ لأن العلم واقع متحقق، ولا يمكن إثبات القدرة دون العلم وإلا كانت قدرة عمياء هوجاء لا قصد فيها ولا توجه، وهو ما يناقض الوعي التي تقوم الصفات به. يرتبط العلم بالقدرة، سواء من حيث الإثبات أو من حيث الوصف. فالعلم أوسع من القدرة لأن العلم يتعلق بكل الممكنات والواجبات والمستحيلات، في حين أن القدرة تتعلق بالممكنات وحدها. والحدث دليل على القدرة والأحكام في الحدث دليل على العلم، الأوَّل يُعرَف بالضرورة والثاني يُعرَف بالاستدلال. فالقدرة والعلم كلاهما يثبتان كنتيجة لإثبات حدوث العالم. وليس في الشاهد ما يقضي ثبوت أحدهما دون الآخر، وليس فيه ما يؤدي إلى تعلق العلم الواحد بجميع المعلومات فحسب دون تعلقه بالمقدورات؛ لأن الأوَّل يتعلق بجميع المعلومات الواجبة والممكنة والمستحيلة، في حين أن المقدورات تتعلق بالممكنة وحدها. والحقيقة أن ذلك أيضًا تشخيص للمقدورات. فلماذا لا تكون الطبيعة فاعلة بنفسها ما دامت الطبيعة عاقلة، والعقل أحد مظاهر الوعي، وبالتالي يتطلب العقل المقدرة؟ فكل قادر عالم بالضرورة وإن لم يكن كل عالم قادرًا نظرًا لأن العلم أوسع نطاقًا من القدرة.[٧٧]

وقد يدمج الدليلان معًا في دليل واحد في عبارات إنشائية، ويكون أقرب إلى صور ذهنية للتقليد البدائي منه إلى البراهين العقلية عندما يُقال مثلًا إن الاتساق في الكون يدل على علم، والعلم يدل على العالم أو أن النظام في الكون يدل على القدرة، والقدرة تدل على

---

[٧٦] الرسالة، ص٣٥–٣٨؛ الشرح، ص١٥٦–١٥٩؛ المحصل، ص١١٨–١٢٠؛ اللمع، ص٢٤–٤٦؛ الإنصاف، ص٣٦؛ التمهيد، ص٤٧، ص١٥٢-١٥٣؛ المسائل، ص٣٦٣، المعالم، ص٤٠-٤١؛ المواقف، ص٢٨٥–٢٩٠؛ الحصون، ص١٨–٢٠؛ الإرشاد، ص٦١–٦٣، ص١٣٦-١٣٧؛ الإبانة، ص٣٩–٤٣؛ التحقيق، ص٦١–٦٣. «عالم بجميع المعلومات لصدور الأفعال المحكمة المتقنة الواقعة على ترتيب ونظام وإحكام وإتقان وذلك لا يحصل إلا من عالم بها» (الإنصاف، ص٣٥-٣٦؛ الملل، ج١، ص١٤٤). وقد أحدث هذا الدليل فرعًا بأكمله في علم الكلام الحديث تحت تأثير Natural Theology في الغرب والترويج لنتائج العلم الحديث، وأشهر مثل على ذلك: طنطاوي جوهري، ومحمد فريد وجدي.

[٧٧] المواقف، ص٢٨٥–٢٩٠؛ الملل، ج١، ص١٤٢–١٤٤؛ الإرشاد، ص٦١–٦٣، ص١٣٦-١٣٧؛ الحصون، ص١٨–٢٠؛ التحقيق، ص٦١–٦٣.

القادر. إذ يقوم هذا اللون من التفكير على تفسير الظواهر الطبيعية بعلل خارجية، وهو ما يتنافى مع الفكر العلمي الذي يفسر الظواهر من داخلها. كما أنه يعمم الملاحظة إلى صفة مطلقة مجردة. فقدرة النار لا تمثل قدرة مطلقة، وعلم الحيوان أو الإنسان لا يمثلان علمًا مطلقًا. وكل ما في العالم ملاحظات جزئية لا تسمح بالتعميم والتجريد، ثم التعامل مع صفات مستقلة عن العالم. كما أن ذلك تشخيص للقوانين وتحويلها إلى أسماء فاعل. فالقدرة قادر، والعلم عالم، وهي إحدى صور التفكير البدائي في تشخيص الظواهر.[٧٨]

والحقيقة أن العلم مثل إنساني أعلى يحققه الإنسان في ذاته، فإن استعصى تحقيقه فإنه يحوله إلى إله، لما كان الإله هو أقصى ما يتمناه الإنسان من غاية. فالتأليه حرص على الواقع كمثل في لحظة العجز عن التحقيق، والتمسك بالحق النظري إن ضاع الحق العملي، التمسك بالمبدأ في غياب الواقع.[٧٩] ويتضح ذلك من تحليل لفظ «العلم» في أصل الوحي في الصيغة الفعلية وليست الاسمية. فالعلم فعل، أو صفة «عليم» أو «علَّام»، أو اسم بمعنى الوحي، أي العلم المعطى للناس وليس صفة لجوهر ثابت. وهو فعل مشترك بين الإنسان والله، يعلم الإنسان كما يعلم الله. وهو أمر بالعلم حتى يصبح الإنسان عالمًا كما أن الله عليم وعلَّام.[٨٠]

(٣) القدرة

والقدرة ثاني صفة في الثلاثي، العلم والقدرة والحياة، وكأن العقل العملي تالٍ للعقل النظري، وأن العمل لاحق على النظر وتحقيق له. وقد لا تظهر القدرة على الإطلاق لأنه لا

---

[٧٨] انظر مثلًا طريقة الأشعري في إثبات أن الله عالم (اللمع، ص٢٤). كيف يكون الله آمرًا بلا أمر؟ كيف يمكن إثبات عالم بلا علم؟ العالم اشتقاق من العلم، فإثبات العلم أولي. هل يجوز أن تشتق الصنائع الحكمية من ليس بعالم؟ (الإبانة، ص٣٩–٤٣).

[٧٩] هذه هي التفرقة عند فقهاء القانون بين De Facfo, De Jure.

[٨٠] ذكر فعل علم في القرآن ٧٧٨ مرة، منها ٤٢٥ مرة فعلًا سواء علم (٢٨٣ مرة) أو علم (٤٢ مرة)، ٢٥٧ مرة صفة عالم أو معلوم أو عليم أو علَّام أو أفعل تفضيل «أعلم»، وفقط ١٠٥ مرات اسمًا، أي أقل من السدس، مما يدل على أن العلم فعل أو صفة لموصوف ولكنه ليس اسمًا. فالله يعلم ويعلم وأعلم. وهو عليم (١٦٢ مرة) وعلَّام (٤ مرات). أمَّا العلم (١٠٥ مرات) فيعني الوحي الذي أعطاه الله للإنسان، وأكثر استعمالات الفعل للإنسان، والصفة لله، والاسم للوحي، أي أن الإنسان يعلم من العليم العلم من خلال الوحي. فالعلم حركة وليس إثباتًا، معطًى وليس جوهرًا.

توجد مخاطر عليها أو تشكيك فيها.[٨١] وقد تظهر القدرة مع الحياة كشرطين للعلم في حين أن العلم هو شرط الحياة والقدرة.[٨٢] وقد تظهر على أنها رابع صفة في السباعي بعد الحياة والعلم والإرادة، بعد تقدم الإرادة عليها مما يحيي بصعوبة التفرقة بين القدرة والإرادة كما سيظهر ذلك في مبحث الخلق.[٨٣] وقد تظهر على أنها أول صفة في الثلاثي والسباعي نظرًا لأهميتها حتى على العلم، وهنا تكون الأولوية للعقل العلمي على النظري، وللعمل على النظر.[٨٤] وعلى العكس قد تظهر القدرة على أنها آخر وصف في الثلاثي بعد أن يأخذ العلم مكانها وتتصدر الحياة.[٨٥] ولكن بعد أن استقر النسق تظهر القدرة على أنها ثاني صفة في السباعي وفي الثلاثي معًا دون ذكر للضرورة العقلية لهذا النسق وكأنه ترتيب محتمل كغيره حتى لو تغير ترتيب الصفات الأخرى كأن تكون الإرادة أوله والحياة آخره.[٨٦] وقد تظهر القدرة عرضًا مع القوة دون أن تكون مع الثلاثي بل يكتفي بالعلم والحياة. وقد تظهر أيضًا بعد بعض صفات الرباعي مثل السمع والبصر مع صفات التشبيه وبعض صفات الأفعال مثل العزة والرحمة والأمر والنفس والذات والقوة والقدرة والأصابع. وقد تدخل أيضًا مع صفات الانفعال المتعلقة بالإرادة مثل السخط والرضا والعدل والصدق والملك والخلق والجود والإرادة والسخاء والكرم، وبهذا المعنى تتسع صفة القدرة وتشمل كل شيء، بل وتتصدر العلم.[٨٧]

والقدرة صفة قديمة قائمة بذاتها، توجد بها الحوادث وبعدمها يستحيل ضدها وهو العجز. فهي إذن سبب الإيجاد وغيابها عجز يوجب العدم. أو هي صفة يتمكن بها الفاعل من الفعل والترك، أي وقوع الفعل عند توافر الدواعي، والإيجاب بالنسبة إلى ذات الفعل لا يمكنه من الترك. فالقدرة هنا أقرب إلى القدرة الإنسانية والبواعث والاختيار بين الفعل

---

[٨١] وهذا هو الحال في «الإبانة»، «التمهيد».

[٨٢] اللمع، ص٢٥.

[٨٣] الرسالة، ص٤٠.

[٨٤] الأصول، ص٩٣-٩٤؛ الاقتصاد، ص٤٤–٥٣؛ المسائل، ص٣٦٠–٣٦٢؛ المحصل، ص١١٦–١١٨؛ المعالم، ص٣٩-٤٠؛ الطوالع، ص١٦٦–١٧٠؛ المواقف، ص٢٨١–٢٨٦؛ الكفاية، ص٤٤–٤٦؛ التحقيق، ص٥٣–٥٨؛ الشرح، ص١٥١–١٥٦ (مع إدخال الإرادة والكلام في العدل).

[٨٥] النظامية، ص١٨.

[٨٦] الإنصاف، ص٣٥؛ المعالم، ص٤٢–٤٤، ص١٨.

[٨٧] الفصل، ج٢، ص١٧–١٥٥.

والترك توحي بالجبر والحتمية على الفعل حين توافر الدواعي. تعني القدرة إذن حصول التأثير من الله على سبيل القصد والصحة لا على سبيل الوجود، وكأن فعل الله نموذج الفعل الموجب القائم على البواعث والموجه بالقصد. ولكنها أصبحت عند المتأخرين القدرة على الخلق على الإيجاد وعلى الإعدام. فهي صفة تؤثر في الممكن الوجود أو العدم تتعلق بالمعدوم فتوجده كتعلقها بالموجود قبل وجوده، وتتعلق بالموجود فتعدمه. هذا التعلق «تنجيزي»، تعلق حادث، وله تعلق «صلوحي» قديم أي صلاحيتها في الأزل. القدرة صفة الإيجاد والإعدام لأن فعل العالم المريد فيما علم وأراد إنما يكون بسلطة له على الفعل ولا معنى للقدرة إلا هذا السلطان.[٨٨]

والقدرة أول ما يُعرَف استدلالًا من الصفات، فهو المحدث للعالم. فقد ثبت أنه صح منه تعالى وبالتالي يكون قادرًا. والدليل على أنه عالم حي قادر إمَّا الاضطرار أي البداهة أو الاستدلال. والحقيقة أن الدليل يجمع بين الاثنين، إذ لا يجوز أن تظهر الصنائع إلا من قادر حي، وهو دليل الاختراع الشهير الذي سيتحدث عنه الحكماء فيما بعد. أو هو دليل الإتقان والصنعة وهو دليل إثبات العلم. الدليل على كونه قادرًا وجود المقدورات عن أول واتصافها بالجواز. فالإيجاد والاختراع لا يصحان من كل موجود، بل اختصاص تصور الاختراع ببعض الموجودات. وبالسبر يعرف أن الاختراع يشترط الحياة والعلم، ويمكن الاعتماد على قياس الغائب على الشاهد لإثبات ذلك. وقد يفصل الدليل ويركب على دليل الحدوث فتثبت القدرة بعد إثبات الحدوث. إذ يدل جواز الحادثات على كون بارئها قادرًا. فالحدوث مقدمة لإثبات القدرة كصفة للذات كما كان مقدمة إثبات القِدَم كوصف لها. يعني الحدوث قابلية التأثير والفاعلية والترجيح. ويتم ذلك عن طريق الاختيار وليس عن طريق الوجوب بالذات كما هو الحال عند الحكماء في نظرية الفيض. ويبطل المتكلمون الوجوب بالذات دون القدرة لأنه يلزم من ذلك قِدَم العالم أو حدوث الله، وكلاهما باطل، أو استواء الأجسام في الماهية وبالتالي استواؤها في الصفات، والله ليس بجسم والعالم إحساس أو لوجب معلومًا واحدًا أو معلومات كثيرة، والأول باطل لعدم صدور الكثير عن الواحد أو يلزم عنه تغيرات لا يمكن أن تصدر عن الواجب بذاته. لو كان الله واجبًا بذاته لا قادرًا

[٨٨] الحصون، ص١٨؛ التحقيق، ص٥٣. وهو نفس التعريف في «الإبانة»، «التمهيد». ومن العقائد المتأخرة. الكفاية، ص٤٤–٤٦؛ الرسالة، ص٤٠. وأيضًا: الشرح، ص١٥١–١٥٤؛ الملل، ج١، ص١٤٢–١٤٤.

على ما يقول الحكماء للزم إمَّا قِدَم العالم أو حدوث حوادث لا أول لها أو متعاقبة وكلاهما محال.

وفي صيغة أخرى إن لم يكن قادرًا لزم إمَّا نفي الحادث أو عدم استناده إلى المؤثر أو التسلسل إلى ما لا نهاية أو تخلف الأثر عن المؤثر والكل باطل، وبطلان اللوازم دليل على بطلان الملزوم. ويقوم الدليل على أصلين: حدوث ما سوى الله وأنه لا تجري به حوادث لا نهاية لها، وأن الحادث لا يستند إلى حادث مسبوق إلى ما لا نهاية. يرفض الأشاعرة إذن استناد القدرة إلى الذات أو بالإيجاب، فكلاهما باطل، ومع ذلك فهو قادر بقدرة قديمة أزلية قائمة بذات الرب متحدة لا كثرة فيها متعلقة بجميع المقدورات غير المتناهية بالنسبة إلى ذاتها أو متعلقاتها، وهي غير الإيجاد على نحو ما في التخصيص بالإرادة.[٨٩]

والتأثير في العالم — عند متكلمي الأشاعرة — ليس عن طريق الطبع أو العلة، كما هو الحال عند الحكماء والطبائعيين من المعتزلة، بل بالتأثير والاختيار. فلو كان بالطبع والإيجاب للزم قِدَم العالم أو حدوث الباري. ولما كانت العلة لا تتغير لزم أن يكون المعلوم كذلك، وبالتالي يتغير الباري. كما يلزم من عدم المعلول عدم العلة. ومع ذلك فهناك اعتراضات عدة على القدرة بالتأثير والاختيار. فالمؤثر في العالم إن استجمع الشرائط وجب الأثر وإلا كان فعله ترجيحًا بلا مرجح. كما أن اقتدار القادر نسبة يتوقف على تمييز المقدور في نفسه وبالتالي يلزم الدور. والمقدور لا يخلو من وجود أو عدم والحاصل واجب وبالتالي ينتفي الممكن. كما أن الترك نفي عرض وعدم، وبالتالي لا يكون مقدورًا. والواحد لا يصدر عنه إلا الواحد، والكثير إنما صدر بالوسائط عن الواحد على ما يقول الحكماء الكواكب هي المدبرات أمر الدوران والحوادث السفلية مع مواضعها في البروج وأوضاعها بعضها إلى البعض. وما علم أنه يكون واجبًا، وما علم أنه لا يكون ممتنعًا، والواجب والممتنع غير مقدور، والقدرة لا تكون إلا للممكن. كما أن القدرة تتعلق بأحد الضدين إمَّا

[٨٩] عند القاضي تثبت القدرة اضطرارًا أكثر من ثبوتها استدلالًا، والغزالي يقرب الدليل من دليل الاختراع (الاقتصاد، ص٤٤). والدليل معروض في اللمع، (ص٢٥؛ الحصون، ص١٨). وإحدى صياغاته في النظامية (التحقيق، ص٥٣–٥٥؛ النهاية، ص١٧٠–١٧١). وتركيبه على دليل الحدوث في المعالم (ص٣٩–٤٠؛ التحقيق، ص٥٥–٥٧؛ الشامل، ص٦٢١–٦٢٢؛ المواقف، ص٢٨١–٢٨٤؛ الغاية، ص٨٥–٨٧).

لذاتها فيستغني الممكن عن المرجح فيسد باب إثبات الصانع ويلزم قِدَم الأثر، وإمَّا لذاتها فلا يحتاج إلى مرجح، وبالتالي تنتفي القدرة.[٩٠]

وبعد موضوع إثبات القدرة بالقصد والاختيار أو نفيها بالطبع والوجوب تعرض مسألة شمول القدرة وحدودها. فالقدرة شاملة ومطلقة مثل العلم. الله قادر على جميع الممكنات. ودليل إثبات القدرة هو نفسه دليل إثبات شمولها وإطلاقها. فالمصحح للمقدورية الجواز، وبدونه لا يبقى إلا الوجوب والامتناع، وهما يمنعان من المقدورية. والجواز مفهوم واحد بين جميع الجائزات، لذلك كانت القدرة شاملة لها كلها. ولو لم يكن الله قادرًا على جميع الممكنات لوُجد سبب آخر وهو محال من وجهين، لأن قدرة الله أقوى، فهو الأولى بالتأثير وبسبب دلالة التمانع واستحالة اجتماع مؤثرين.[٩١]

وقد يأخذ الموضوع صيغة أخرى، فكما أن المسألة الرئيسية في العلم هي البدء الذي يشير إلى التغير والثبات، فإن المسألة الرئيسية في القدرة هي الكل أو الجميع أو الغاية أو النهاية التي تشير إلى التقييد والإطلاق. فقد تساءل القدماء: هل معلومات الله ومقدوراته لها كل أو لا كل لها؟ ولما كان الإشكال لا يعبر عن موضوع في الخارج بل عن قسمة إنسانية خالصة يقوم بها الذهن كما هو واضح في المنطق لتصنيف الأشياء بين الكل والجزء، الجميع والبعض، اللانهاية أو الغاية، فإن الشعور يقوم بإسقاط قسمة الذهن هذه على التأليه المشخص. فالإجابة بالنفي إثبات بالإطلاق حرصًا على التنزيه. فالقدرة شاملة كلية جامعة لا نهاية لها لا تتجزأ ولا تتبعض ولا تنتهي. فالتجزئة والتبعيض والنهاية كلها مظاهر نقص، والتأليه يعبر عن نفسه في صيغ الشرف والكمال. والإجابة بالإثبات أيضًا

---

[٩٠] المحصل، ص١١٦–١١٨، ص١٢٩–١٣٠؛ المواقف، ص٢٨١–٢٨٥؛ المسائل، ص٣٦٠–٣٦٢؛ الطوالع، ص١٦٠–١٧٠. والذين يتحوثون عن الكواكب هم المنجِّمون ومنهم الصابئة. وحجة الوجوب والامتناع والإمكان يرددها عبَّاد بن سليمان من الطبائعيين مع الحكماء.

[٩١] المعالم، ص٤٢–٤٤؛ التحقيق، ص٥٧–٥٨؛ المسائل، ص٣٦٧–٣٦٨؛ المحصل، ص١٢٩–١٣٠؛ المواقف، ص٢٨١–٢٨٥؛ الطوالع، ص١٦٠–١٧٠. ويذكر القدماء عديدًا من الأدلة النقلية التي لا خلاف عليها في إثبات القدرة، ولكن الإشكال هو كيفية تصورها بالإيجاب والطبع أم بالقصد والاختيار. وبعض الأدلة العقلية خطابية مثل استحالة صدور الأفعال عن عاجز (الإنصاف، ص٣٥). وقد يكون الدليل نظريًّا مجرَّدًا مثل كل مخلوق كان مقدورًا لله قبل حدوثه وهو محدث لجميع الحوادث بقدرته. فالقدرة مساوقة للوجود قبل وجود الأشياء وبعد فنائها، فهي تقدر على الممكنات والمحدثات، وهي قدرة سابقة على الأشياء قادرة على الاختراع، ولم تأتِ عن طريق الاكتساب (الفِرَق، ص٢٢٠).

إثبات للتنزيه؛ لأن المعلومات والمقدورات لا بد أن تنتهي حتى يبقى المؤله وحده ولا شيء معه كما كان لا شيء معه. فتحديد المعلومات المقدورات ليس تقييدًا للمطلق بل إطلاق له وتقييد لما سواه ورد للموجودات إلى مكانها الطبيعي في عالم الحدوث.[٩٢]

وبعد إثارة المسألة العامة إطلاق القدرة وتقييدها تظهر الدوافع الحقيقية للمسألة التي كانت وراء نشأتها والتي أصبحت نوعًا من التمرينات العقلية والتطبيقات العملية التي تكشف عن عملية التأليه وشدها وجذبها بين الوجدان والعقل، أي بين إطلاق القدرة وتقييدها. إذ يفترض العقل صعوبة أو استحالة أو تناقضًا حتى يقوم الشعور بتجاوزها بسلاح القدرة ويعبر من خلالها عن عواطف التعظيم والإجلال. ويقف الإنسان أمام هذه الاستحالة أو التناقض إمَّا يعلن استسلامه لهذه العواطف والتسليم بالقدرة المطلقة والخضوع لها أو يعلن رفضه لها وتمرده عليها وإثبات قدرته الخاصة.

وأول مشكلة مُثارة هي اصطدام القدرة مع العلم في سؤال: هل الله قادر على ما علم ألا يكون؟ فالجواب بالإيجاب إثبات لعموم القدرة وشمولها على العلم، والجواب بالنفي إثبات لشمول العلم وأولويته على القدرة. فالعلم أوسع نطاقًا من القدرة، وإمكانيات العقل النظري أكبر بكثير من إمكانيات العقل العملي. ولكن يظل سؤال: وكيف يكون هناك علم لا يقع، ونظر بدون عمل؟ فالمسألة لا حل لها، ولكنها مجرد فرصة للتعبير عن عواطف التعظيم والإجلال بين المزايدة فيها وإحكامها بالعقل.

وقد تصطدم القدرة بحرية الأفعال في سؤال: هل الله قادر على أفعال العباد؟ فالرد بالإيجاب إثبات لمطلق القدرة على حساب حرية الإنسان، في حين أن الجواب بالنفي إثبات لحرية الإنسان حتى ولو كان في ذلك تحديد للقدرة المطلقة. وأيهما أولى بالتضحية، حرية الإنسان أم مطلق القدرة؟ وأيهما أولى بالإثبات، حرية الله أم حرية الإنسان؟ إن أكثر أفعال الحيوانات مقدور لها، وبالتالي يلزم مقدورين لقادرين. وقد تحول الإشكال النظري إلى اختيار الإجابة الأولى، وأصبحت نوعًا من المسلمات الوجدانية. فتظهر في البسملات

---

[٩٢] الاقتصاد، ص٤٤–٤٥. وعند أبي هاشم الجبائي أحوال الباري في معلوماته لا نهاية لها، وكذلك أحواله في مقدوراته لا نهاية لها، كما أن مقدوراته لا نهاية لها (الفِرَق، ص١٩٦). ليس لمعلومات الله ولا لما يقدر عليه كل ولا غاية (مقالات، ج١، ص٢٢٣–٢٢٤). وعند أبي الهذيل علم الله له غاية ونهاية لا يتجاوز، إذ إن الكل يوجب الحصر والنهاية (الانتصار، ص١٢٣–١٢٥). وقد أرجأنا موضوع البداء إلى النسخ في الفصل التاسع عن النبوة.

مع المشيئة والإرادة مسيطرة على كل شيء، على الإنسان أفرادًا وجماعات، وعلى الطبيعة والتاريخ، على حساب الحرية الإنسانية وحركة الجماهير ووعيها وقوانين الطبيعة ومسار التاريخ، وكأن القدرة سلطان قاهر على كل شيء، مما سبب رد فعل طبيعي وهو تأكيد الحرية الإنسانية وخلق الأفعال كحد من القدرة المطلقة وإرهابها وتدخلها في كل شيء.[٩٣]

---

[٩٣] عند أهل السنة قدرة الله على المقدورات كلها قدرة واحدة، يقدر بها على جميع المقدورات عن طريق الاختراع دون الاكتساب، وعند الجهمية الحوادث كلها مقدورة له ولا قادرة ولا فاعل إلا هو (الفِرَق، ص٢٢٠). وعند الكرامية الله يقدر بقوته على الحوادث التي تحدث في ذاته. فأمَّا الحوادث الموجودة في العالم فإنها خلقها الله بأقواله لا بقدرته، فالخلق بالقول لديهم مثل الخلق بالطبيعة عند الحكماء وليس بالقدرة. وعند البصريين من القدرة لا يقدر الله على مقدورات عباده ولا على مقدورات سائر الحيوانات (الفِرَق، ص٣٣٤-٣٣٥). وعند البلخي من المعتزلة لا يقدر الله على مثل مقدور العبد لأن مقدور العبد إمَّا طاعة أو سفه أو عبث، وذلك على الله محال. وعند الجبائية لا يقدر الله على عين فعل العبد بدليل التمانع. انظر الفصل السابع: خلق الأفعال. ويمكن أن تكون هذه النصوص أحد وسائل استنفار القدرة الإنسانية ضد القدرة الإلهية، وحدوث رد الفعل على الفعل. مثلًا: «خلق الأشياء بقدرته، ودبرها بمشيئته، وقهرها بجبروته، وذللها بعزته، فذل لعظمته المتكبرون، واستكان لعز ربوبيته المتعظمون، وانقطع دون الرسوخ في علمه الممترون، وذلت له الرقاب، وحارت في ملكوته فطن ذوي الألباب، وقامت بكلمته السموات السبع، واستقرت الأرض المهاد، وثبتت الجبال الرواسي، وجرت الرياح اللواقح، وسار في السماء السحاب، وقامت على حدودها البحار، وهو إله قاهر، يخضع له المتعززون، ويخشع له المترفعون، ويدينون طوعًا وكرهًا له العالمون» (الإبانة، ص٤). وأيضًا: والقادر على اختراع كل مصنوع، وإبداع كل جنس معقول على ما أخبر به في قوله: ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾. «القدرة التي أبدع بها الأجناس والذوات» (الإنصاف، ص٢٣). وأيضًا: وأنه مقدر لأرزاق جميع الخلق ومؤقت آجالهم، وخالق لأفعالهم، وقادر على مقدوراتهم، وإله ورب وإله، لا خالق غيره، ولا رازق سواه، كما أخبر في قوله: ﴿اللهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ﴾، ﴿فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾، ﴿هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللهِ﴾، ﴿وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ﴾، «وأنه بيده الخير والشر والنفع والضر وأنه مقدر الأفعال» (الإنصاف، ص٢٨). «ولا يكون في ملكه وإرادته شيء إلا بعلمه ومشيئته وتقديره وقضائه» (البحر، ص٣). وقد ظهر رد فعل المعتزلة في إثبات خلق الأفعال وتصوير أهل السنة وهم مؤرخو العقائد لذلك على أنهم «يتفردون بالقدرة على أعمالهم دون ربهم، فأثبتوا لأنفسهم الغنى من الله، ووصفوا أنفسهم بالقدرة على ما لم يصفوا الله بالقدرة عليه كما أثبت المجوس للشياطين من القدرة على الشر ما لم يثبتوه لله، فكانوا مجوس هذه الأمة، إذ دانوا بديانة المجوس وتمسكوا بأقاويلهم ومالوا إلى أضاليلهم» (الإبانة، ص٧). ويظهر هنا سلاح التفكير وتهمة الأفكار المستوردة على ما يحدث في عصرنا هذا.

وقد تصطدم القدرة بموضوع العدل في سؤال: هل يقدر الله على فعل الظلم للإنسان؟ هل يقدر على فعل الشرور والقبائح في العالم؟ فإثبات القدرة المطلقة تضحية بالعدل في سبيل التوحيد، ونفيها إحكام عقلي للتوحيد في سبيل العدل. وليس هناك حل عقلي مرضٍ؛ لأن المسألة كلها تمرين عقلي للمزايدة في عواطف التعظيم والإجلال على حساب الإحكام العقلي وتأكيد حق الإنسان. وقد يمتد السؤال من هذه الدنيا إلى غيرها. حينئذٍ تصطدم القدرة بأمور المعاد في السؤال: هل الله قادر على إثابة المسيء وعذاب المحسن؟ وهو نفس مسألة العدل مع تطبيقها في نهاية الزمان خارج العالم وليس في الزمان في هذا العالم.[٩٤]

ولكن الصدام الأكبر هو الذي نشأ بين القدرة المطلقة وبين العالم الطبيعي، سواء في نهاية الزمان في إفناء العالم أو في هذا الزمان في تغيير قوانين الطبيعة.[٩٥] ويكشف هذا الصدام عن صراع فعلي بين الفكر الديني والفكر الطبيعي، بين الفكر اللاهوتي والفكر العلمي ودفاع الفكر الطبيعي والعلمي عن استقلال الطبيعة واستحالة تحول الوجود إلى عدم أو العدم إلى وجود، فالأجسام لها طبائع مستقلة.[٩٦] وقد تتردد بعض الآراء بين الفكر

[٩٤] في حين يضحِّي أهل السنة بالعدل في سبيل المزايدة في التوحيد أثبت الفلاسفة والمعتزلة العدل في القول بالوجوب، أي بالقانون الكوني الحتمي وليس بالقدرة المطلقة. وأثبت المعتزلة العدل وقانون الاستحقاق. فعند النظام مثلًا لا يقدر الله على خلق الجهل وسائر القبائح لأن فعل القبيح محال غير مقدور، ولأنه يدل على الميل والحاجة، وقد اتهم أهل السنة المعتزلة والفلاسفة بأنهم من الثنوية ينكرون القدرة المطلقة نظرًا للصراع بين النور والظلمة وتساوي القدرتين، وبالتالي فالله غير قادر على الشر لأن فاعل الخيرات خيِّر وفاعل الشر شرير، والفاعل الواحد يستحيل أن يكون كذلك. أمَّا المجوس فقد قالوا إن الله قادر على الشر، ولكنه لا يفعله لحكمة، وردوا ما في العالم من شرور إلى أهرمن، وبالتالي يرد مؤرخو أهل السنة أقوال خصومهم إلى أثر أجنبي لنفي إبداعهم الذاتي وأثرهم الداخلي ومحاصرته بتهمة التبعية والأفكار المستوردة.

[٩٥] أجلنا موضوع بقاء الجنة والنار أو فنائهما إلى موضوع المعاد في الفصل العاشر.

[٩٦] عند النظَّام، نقلًا عن ابن الراوندي وتكذيب الخيَّاط للرواية، محال أن يعدم الله الأجسام بعد وجودها، وإن كان هو الذي أوجدها بعد عدمها. ومحال بقاء القديم وحده. ومتى استحال أن يعدم الجسم بعد وجوده استحال وجوده بعد عدمه (الانتصار، ص٢١–٢٢). وعنده أيضًا يستحيل عدم الأجسام بعد حدوثها، أي أن الله يقدر على خلق الشيء ولا يقدر على إفنائه (الفِرَق، ص٧٦). يستحيل لديه فناء الأجسام وعدمها، فالله لا يزل الكافر في النار ولا يدخله فيها. النار تدخل الكافر نفسها وتخلده فيها؛ وذلك لأنهم عملوا أعمالًا فصارت أجسادهم لا تمنع النار إذا حاذتها في القيامة من اجتذابها إليها بطباعها (الانتصار، ص٩١–٩٢، ص١٦٨).

الديني التقليدي والفكر الطبيعي العلمي الناشئ عندما تحاول الجمع بين القدرة المطلقة وطبائع الأشياء في وجود ثالث تظهر فيه القدرة وتفنى فيه الأشياء وهو الفناء نفسه. ويتم ذلك مرةً واحدةً لا على فترات؛ لأن طبيعة الشيء لا تتجزأ ولأن فناء الكل أعظم قيمةً من حيث القدرة من فناء البعض، ولأنه فناء طبقًا لمبدأ وليس طبقًا لحالات فردية خاصة. يشير هذا التردد بين الإطلاق والتقييد في الصفات إلى بزوغ الفكر الطبيعي العلمي الناشئ من باطن الفكر الديني التقليدي واستقلال الطبيعة حتى ولو كانت في صيغة أخرويات مشخصة عن الإرادة الإلهية وإعلان توقفها بعد أن تكمل غايتها في التاريخ. وإن كان هناك إطلاق فهو إطلاق من طبيعة الشيء وليس من إرادة مشخصة خارجة عنها.[٩٧]

ولكن تظهر الطبيعة في هذا العالم كحد للقدرة في كون الأشياء موجودة، وأن الوجود هو القدرة. الوجود والقدرة شيء واحد، ويعني ذلك أنها من جنسه. القدرة تحيل الوجود إلى عدم، والعدم إلى وجود. وما دامت القدرة قد ثبتت فقد ثبت الوجود. وما دام هناك وجود فهناك قدرة. القدرة هنا ليست قوة مشخصة يرمز إليها باليد بل هو الوجود ذاته. ومِنْ ثَمَّ لا يستحيل عليها شيء؛ لأنها هي الشيء.[٩٨]

وقد يتحول التمرين العقلي من الوجود العام إلى الوجود الخاص، أي إلى الأجسام، ويصبح التمرين هو: هل يقدر الله على خلق العرض؟ والتمرين العقلي لا يبغي حل مشكلة موجودة بالفعل، بل هو مجرد سؤال يوجهه العقل للشعور حتى يسمح للشعور بالتعبير عن عواطف التعظيم والإجلال، وهي الصياغات العقلية لعواطف التأليه. والرد بالإيجاب يسمح للشعور بتجاوز الممكن إلى المستحيل، وباستعمال طريق الأولى، وهو الاستدلال

[٩٧] وعند أبي الجبائي وابنه هاشم إذا أراد الله أن يفني العالم خلق عرضًا لا في محل أفنى به جميع الأجسام والجواهر، ولا يصح في قدرته أن يفني بعض الجواهر مع بقاء بعضها وقد خلقها تفاريق ولا يقدر على إفنائها (الفِرَق، ص١٨٤). وعند أبي هاشم لا يقدر أن يفني من العالم ذرةً مع بقاء السموات والأرض. فالأجسام لا تفنى بفناء يخلقه لا في محل يكون ضد جميع الأجسام لأنه لا يختص ببعض الجواهر دون بعض إذ ليس هو قائم بشيء منها، فإذا كان ضدًّا لها نفاها كلها، يقدر على فناء الجملة لا البعض (الفِرَق، ص١٩٧). وعند معمر فناء كل فانٍ فعل له بطبعه (الفِرَق، ص١٥١–١٥٢).

[٩٨] كان ابن النجراني يقول: لا أقول مقدورًا في الحقيقة لأنه كان يحيل القدرة على الوجود. كما أنه لا معلوم إلا موجود (مقالات، ج٢، ص١٦٩).

المنطقي الذي يعبر عن عواطف التأليه. وهو الموقف التقليدي الشائع، موقف الأشاعرة وأهل السنة، يشاركهم فيه بعض المعتزلة.[٩٩] أمَّا الرد بالنفي فهو إثبات لطبائع الأشياء المستقلة حتى ولو كانت أعراضًا. فالأعراض مع طبائع الأجسام.[١٠٠] وقد لا يكون النفي نفيًا للقدرة وحطة في التنزيه، بل هو تصور علمي للتنزيه يستبعد التشخيص ويعيد الاستقلال للأشياء. وماذا في القدرة على خلق العرض من تنزيه؟ ليس فيها إلا من إثبات لقدرة تفعل ما هو جدير بها وما ليس بجدير كالقدرة المسيطرة التي تفعل كل شيء، كبيرًا كان أم صغيرًا، في حين أن جلالة القدرة وعظمتها لا تفعل إلا ما لا يقدر غيرها على فعله. والعظيم هو الذي يتعفف عن فعل صغائر الأمور. تستخدم الموضوعات الطبيعية إذن لإثبات القدرة، ليس فقط في خلق الجواهر، بل أيضًا في خلق الأعراض. ويصارع الفكر العلمي الطبيعي في جعل الأعراض حالة بالجواهر وبالتالي ينكر خلق الأعراض. والقضية

[٩٩] عند جمهور المعتزلة الله خالق الأجسام والأعراض كالحركات والسكون (مقالات، ج١، ص٢٥٠–٢٥١؛ ج٢، ص٢٠٤؛ الفِرَق، ص١١٥–١١٦). وعند بعض المعتزلة الأجسام والألوان والطعوم والروائح وسائر أجناس الأعراض مقدورة له، وامتنعوا عن وصفه بالقدرة على مقدورات غيره (الفِرَق، ص٢٢٠؛ مقالات، ج١، ص٢٥٠–٢٥١). وقال الكعبي إن المعتزلة اجتمعت على أنه خالق الأجسام والأعراض، وأنه خلق كل ما خلقه لا عن شيء ... وهذا غلط منه على أصحابه. فالأصم من المعتزلة ينفي الأعراض كلها، وأن معمر يرى أن الله لم يخلق شيئًا من الأعراض، وأن ثمامة يرى أن الأعراض المتولدة لا فاعل لها (الفِرَق، ص١١٥). بل إن بعض أهل الحق تعبيرًا عن التنزيه وصفوا القديم بالقدرة على إنشاء الحركة وليس بالقدرة على التحرك (مقالات، ج٢، ص٢٠٤).

[١٠٠] إن أكبر ممثل لتيار الطبائعيين هو معمر بن عبَّاد. فالله خالق الجواهر فحسب، والأعراض من فعل الجواهر بطبائعها. فهو لم يخلق شيئًا من الأعراض من لون أو طعم أو رائحة أو حياة أو موت أو سمع أو بصر أو صفات الأجسام. خلق الله الأجسام وحدثت الأعراض من فعل الأجسام بطبعها. فناء الأجسام فعل للجسم بطبعه، وصلاح الزرع أو فساده بفعل الجسم بطبعه (الفِرَق، ص١٥١–١٥٢). وعنده أن الأجسام كانت مخلوقة له قبل خلقها، والأعراض ليست مخلوقة ولا مقدورة (الفِرَق، ص٢٢٠). ليس لله في الأعراض من صنع ولا تقدير. قدر الله على خلق الأجسام ولم يخلق شيئًا من الأعراض ولا قدرة عليها (الأصول، ص٩٤). وعنده الأعراض لا نهاية لها، والحوادث لا نهاية لها. الله لم يخلق شيئًا غير الأجسام. فأمَّا الأعراض فإنها من اختراعات الأجسام، إمَّا طبعًا كالنار التي تحدث الإحراق والشمس الحرارة والقمر التلوين، وإمَّا اختيارًا كالحيوان يحدث الحركة والسكون والاجتماع والافتراق (الملل، ج١، ص٩٩–١٠٠).

هي: أيهما أولى بالدفاع، قدرة الله المطلقة مع إنكار كل قدرة أخرى، أم استقلال الطبيعة وحركة الأجسام وقوانينها؟[١٠١]

فإذا كان التمرين العقلي، وهو القدرة على خلق العرض، يسمح للشعور بالتعبير عن القدرة على الممكن، فإن التمرين العقلي الثاني: هل يقدر الله على خلق جواهر لا أعراض فيها؟ يعطي للشعور فرصة أكبر لتجاوز المستحيل؛ وذلك لأن الجواهر لها أعراض، والأعراض لا توجد إلا في جواهر. ولكن القدرة العظمى تستطيع خلق جواهر بلا أعراض، وأن تتحكم في طبائع الأشياء وتتحداها، على عكس الإنسان الذي لا يستطيع خلق جواهر بلا أعراض حين تخضع قدرته لطبائع الأشياء وقوانين الطبيعة. فالرد بالإيجاب يسمح للشعور بالتعبير عن عظمة القدرة وجلالها حتى ولو كان في هذا التعظيم القضاء على العالم كله في حين أن الرد بالنفي إثبات لطبائع الأشياء ولقوانين الطبيعة، وتصور علمي للتنزيه وقضاء على تشخيص القدرة.[١٠٢]

ثم يأتي تمرين ثالث يسأل عن قلب الأجسام من جوهر إلى عرض ومن عرض إلى جوهر في صيغة: هل يقدر الله على قلب الأجسام أعراضًا والأعراض أجسامًا؟ والغاية من السؤال السماح للشعور بالتعبير عن عواطف التعظيم والإجلال طبقًا لاستدلال شعوري على النحو الآتي: بما أن الإنسان لا يقدر على قلب الأجسام أعراضًا والأعراض أجسامًا، بل إنه لا يقدر على مجرد تغيير الجواهر إلى جواهر مثلها أو الأعراض إلى أعراض مثلها، يكون المؤلَّه المشخص إذن هو وحده القادر على ما لم يقدر عليه الإنسان، فيستطيع أن يقلب الأجسام أعراضًا والأعراض أجسامًا. وبتعبير آخر بما أن الإنسان لا يقدر على تغيير قوانين

---

[١٠١] يتهم أهل السنة معمر اتهامات إقناعية خطابية مثل: وقد يكون العرض أقوى من الله الخالق للأجسام المحصورة، فالعرض يشارك في صفة الأزلية (الفِرَق، ص١٥٣–١٥٤). يلزمه من هذا الأصل أن يكون كل حيوان أقدر من ربه؛ لأن الواحد مِنَّا يقدر على أنواع لا نهاية لها من الأعراض، والله لا يقدر إلا على الأجسام فحسب. فالقادر على أجناس مختلفة ينبغي أن يكون أقدر ممن لا يقدر إلا على جنس واحد (الأصول، ص٩٤). يلزمه ألا يكون هناك فعل لله أصلًا. ويتهمه ابن حزم بذلك أيضًا، وبأنه ما دام ينكر الصفات الأزلية لأنه معتزلي ولا قال بخلق الأعراض فلا يكون لله كلام يتكلم به، وبالتالي لا يكون لله أمر ولا نهي، وبالتالي لا تكون هناك شريعة أصلًا، «فأدى مذهبه إلى خزي عظيم» (الملل، ج١، ص٩٩–١٠٠).

[١٠٢] الرد بالإيجاب عند صالح وأبي الحسين، وبالنفي عند عامة أهل النظر (مقالات، ج٢، ص٢٢٣–٢٢٤).

الطبيعة، فإن المؤلَّه المشخص إذن يكون هو وحده القادر على ذلك. ومِنْ ثَمَّ يفي الرد بالإيجاد بهذا الغرض، في حين يكون الرد بالنفي إثباتًا للنظرة العلمية واستقلال الطبيعة وانتظام قوانينها، وكأن القدرة لا تثبت إلا على حساب العالم وأن استقلال الطبيعة لا يثبت إلا على حساب القدرة. ويكون المكسب والخسارة هو: أين موقف الإنسان وموقعه في العالم؟ هل هو مدافع عن حق الله أم مدافع عن حقه كإنسان وعن استقلال قوانين الطبيعة ووجوده في عالم يحكمه قانون، وبالتالي ينشأ العلم ويتأسس النظام؟[١٠٣] ويمكن التوفيق بين الموقفين عن طريق التمييز بين نوعين من الموجودات: الأوَّل يحدث في ذات المؤله، وهو يدخل تحت قدرته، والثاني يحدث في العالم الخارجي وهو لا يدخل تحت قدرته بل يسير طبقًا لطبائع الأشياء. بل إن الخلق نفسه لم يتم بالقدرة الشخصية للتأليه، بل بالكلام وحده أي بالفكر وليس بالإرادة، بالمعنى وليس بالقوة، بالعقل وليس باليد.[١٠٤]

ثم يأتي تمرين رابع ليعطي نفس الفرصة للشعور كي يعبر عن عاطفة التأليه، وهو: هل يقدر الله على صيرورة الجسم جزءًا لا يتجزأ؟ ويقدم الذهن قسمته المنطقية، الكل والجزء، ثم يسقطها على الأجسام فيصبح الجسم كلا يتكون من أجزاء لا تتجزأ. ويكون التمرين: هل يمكن تحويل الكل إلى جزء؟ وبما أنها استحالة منطقية وطبيعية عند الإنسان، فإن المؤلَّه المشخص يكون هو وحده القادر على تجاوز هذه الاستحالة وتحويلها إلى إمكانية بالقدرة المنظمة. فالرد بالإيجاب يسمح للشعور بالتعبير عن عواطف التأليه في هذه القسمة المنطقية التي قدَّمها الذهن وأسقطها على الطبيعة.[١٠٥] ويكون الرد بالنفي هو التزام بالنظرة العلمية والتمييز بين عواطف التأليه التي يمكن التعبير عنها في صياغات عقلية علمية لا تمسها استقلال الطبيعة وحتمية قوانينها وبين القسمة المنطقية التي يقدمها الذهن تعبيرًا عن عواطف التعظيم والإجلال.

---

[١٠٣] عند بعض المتكلمين الأجسام على ما هي عليه، ولكن الله قادر على فكها، فالجسم أخلاط. وعند البعض الآخر القلب إبطال للأعراض والأعراض قائمة (مقالات، ج٢، ص٢١٨-٢١٩).

[١٠٤] هذا هو موقف ابن كرام. لا يقدر الله إلا على الحوادث التي تحدث في ذاته من إرادته وأقواله وإدراكاته وعلاقاته. فأمَّا المخلوقات من أجسام العالم وأعراضها فليس فيها شيء مقدر له. ولم يكن قادرًا على شيء منها مع كونها مخلوقة. وإنما خلق كل مخلوق من العالم بقوله «كن» لا بقدرته (الفِرَق، ص٢٢٠؛ الأصول، ص٩٤).

[١٠٥] هذا هو موقف النظام، ومن أنكر الجزء الذي لا يتجزأ (مقالات، ج٢، ص٢١٩).

وقد يُثار نفس السؤال عن طريق إدخال القدرة الإنسانية، وبالتالي يقدر الله في العالم ويفعل في الأجسام والأعراض من خلال قدرة الإنسان، هدمًا لها وقضاء عليه حتى لا تقوى أن تصمد أمامها الطبيعة، ولا أن يقف في مواجهتها الإنسان. وصيغة السؤال: هل يوصف الباري بالقدرة على أن يقدِّر خلقه على الحياة أم لا؟ وعلى فعل الأجسام أم لا؟ هل يقدر الله أن يخلق قدرة لأحد على فعل الحياة والموت أم لا يوصف بالقدرة على ذلك؟ وفي مقابل الإيجاب الذي يمثل القدرة المطلقة الشاملة[١٠٦] هناك النفي النسبي عن طريق نفي الأقدار من الأجسام وإثباته في الأعراض أو إثباته في بعض الأعراض ونفيه في البعض الآخر.[١٠٧] وهناك النفي المطلق في الأجسام والأعراض معًا تأكيدًا لقدرة الإنسان ودفاعًا عن استقلال الطبيعة.[١٠٨] ولما كان موضوع القدرة كإقدار داخلًا في موضوع الكسب فقد

---

[١٠٦] جوَّز غلاة الروافض أن يُقدِّر الباري عباده على فعل الأجسام والألوان والطعوم والأراييح والحركات والألوان وسائر الأفعال (مقالات، ج٢، ص٥٩). وشاركهم في ذلك أكثر المعتزلة بأن الله قد أقدر العباد على أن يفعلوا في غير حيزهم (مقالات، ج٢، ص٢١٧). كما أنه رأى عامة أهل الإسلام بأن الله أقدر العباد وأحياهم وأنه لا يُقدِر أحدًا إلا بأن يخلق له القدرة ولا يكون حيًّا إلا بأن يخلق له الحياة (مقالات، ج٢، ص٢١٦). ولا فرق أن يُقال في ذلك بين أن الله أقدرهم على الخالق أو أعجزهم عنه، فقد قال بعض المتكلمين إن العباد قد أعجزهم الله عن ذلك لأعيانهم (مقالات، ج٢، ص٢١٨).

[١٠٧] عند الصالحي لا يوصف الباري بالقدرة على أن يُقدِر عباده على فعل الأجسام، ولكنه قادر على أن يُقدِرهم على فعل الأعراض من الحياة والموت والعلم والقدرة وسائر أجناس الأعراض (مقالات، ج٢، ص٥٩–٦٠، ص٢١٧). عند النظام لا عرض إلا والباري جائز أن يُقدِر عليه ما هو جنسه، ولا عرض عند هؤلاء إلا الحركة. فأمَّا الألوان والأراييح والبرودة والأصوات فإنهم أحالوا أن يقدر الله عباده عليها؛ لأنها أجسام عندهم، وليس بجائز أن يقدر الخلق إلا على الحركات (مقالات، ج٢، ص٦٠، ص٢١٧). أمَّا عند بشر فإن الباري قادر على أن يُقدِر عباده على الألوان والطعوم والأراييح والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والإدراك، فقد أقدرهم الله على ذلك. فأمَّا القدرة على الحياة والموت فليس يجوز أن يُقدِرهم على شيء من ذلك (مقالات، ج٢، ص٦٠، ص٢١٧). ويشاركه أبو الهذيل والجبائي. فالحياة والموت وسائر الأعراض لا يوصف الباري عندهما بالقدرة على الإقدار عليها مثل اللون والطعم والرائحة والبرودة، والعجز والقدرة، وكل عرض لا يجوز أن يفعل الإنسان ولا يعرف كيفيته (مقالات، ج٢، ص٢١٧). أمَّا الحركات والسكون والأصوات والآلام وسائر ما يعرفون كيفيته فيجوز الإقدار عليه عند أبي الهذيل (مقالات، ج٢، ص٦٠).

[١٠٨] عند النظَّام والأصم لا يوصف الله بالقدرة على أن يخلق قدرة غير القادر وحياة غير الحي (مقالات، ج٢، ص٢١٦). وعند معمر لا يوصف الله بالقدرة على أن يخلق قدرة لأحد. وما خلق لأحد قدرة على موت ولا حياة ولا يجوز ذلك (مقالات، ج٢، ص٢١٥–٢١٦).

جعل البعض الإنسان قادرًا على الكسب عاجزًا عن الخلق، وأن المقدور على كسبه هو المعجوز عن خلقه.[١٠٩] ويفضل البعض الآخر إلغاء المشكلة كلها، فلا يوصف الإنسان لا بالقدرة ولا بالعجز لا على الكسب ولا على الخلق، ورفض التمرين العقلي نظرًا لما يقدمه من متاهات لا تسمح إلا بالتعبير عن عواطف التأليه تعظيمًا للمؤلَّه وتحقيرًا للطبيعة وتعجيزًا للإنسان.[١١٠]

وقد يُضاف إلى القدرة صفة أخرى تابعة لها أو مستقلة عنها، وهي صفة الخلق أو التكوين فتكون الصفات ثمانٍ. رباعي ورباعي. والحقيقة أنها صفة إضافية؛ لأن القدرة صفة مؤثرة على سبيل الصحة، وصفة الخلق أو التخليق مؤثر أيضًا على سبيل الصحة، ومِنْ ثَمَّ لا فرق بين الصفتين. أمَّا التكوين فإنه ليس صفة مستقلة بل داخل في القدرة أو في الإرادة؛ لأن التكوين تخصيص مثلها.[١١١]

والحقيقة أن اللفظ في أصل الوحي يشير إلى الفعل والموصوف ولا يشير إلى الصفة، مما يدل على أن القدرة فعل أو فاعل، ولكنها ليست اسم فعل مستقل عن الفعل والفاعل.

---

[١٠٩] هذا هو موقف النجار (مقالات، ج٢، ص٢١٨).

[١١٠] قال البعض لا نقول إن الله أعجزنا عن الخلق ولا نقول أقدرنا عليه لاستحالة ذلك، وإن كُنَّا قادرين على الكسب، كما أن الحركة التي يقدر الباري عليها لا يوصف بالقدرة على أن يحلها الله في نفسه ولا بالعجز (مقالات، ج٢، ص٢٢٨). وقال بعضهم: لا يوصفون بالقدرة على ذلك ولا بالعجز عنه لاستحالته (مقالات، ج٢، ص٢١٨).

[١١١] النهاية، ص١٠٥–١٠٧. يثبت بعض فقهاء ما وراء النهر أن صفة التخليق غير صفة القدرة، وينفيها الأكثرون (المعالم، ص٥٠–٥٢). وقد أثبت التكوين بعض الحنفية صفة قديمة تغاير القدرة. إن كان المراد بها نفس مؤثرية القدرة فهي صفة نسبية، فيلزم من حدوث الكون حدوث التكوين. وإن كان المراد بها صفة مؤثرة فهي عين القدرة (التحقيق، ص٩٥–٩٧). أثبتتها الحنفية بقولهم القدرة أثرها الصحة والصحة لا تستلزم الكون (المحصل، ص٣٥). التكوين صفة أزلية هي على حسب علمه وإرادته، وهي غير المكون (النسفية، ص٨٦–٩٠). قالت الحنفية: التكوين صفة قديمة تغاير القدرة، فإن متعلق القدرة قد لا يوجب أصلًا بخلاف متعلق التكوين. القدرة متعلقة بإمكان الشيء والتكوين بوجوده (الطوالع، ص١٨٤). وقد زادت الماتريدية في صفات المعاني صفة ثامنة سمُّوها التكوين بالرغم من اعتراض الأشاعرة وسؤالهم عن فائدة التكوين بعد القدرة (الكفاية، ص٥٩). وذلك لأن حي عالم قادر شروط للخلق (الإنصاف، ص٣٦). وبالتالي في الثلاثي ما يكفي عن إضافة صفة ليكون الرباعي.

ولا تعني فقط القدرة بل تعني أيضًا التقدير وحسن الإدراك وميزان الأمور والتخطيط والاعتدال في النسب، مما يدل على أن القدرة ليست فقط قوة مشخصة خارج الطبيعة، بل إنها تقدير في الطبيعة وتقدير من الإنسان للطبيعة.[١١٢]

(٤) الحياة

هي ثالث صفة في الثلاثي بعد استقرار نسق الصفات وإن اضطرب مكانها في البداية بين الثلاثي والرباعي.[١١٣] وقد لا تظهر الحياة على الإطلاق لأنه لم تكن هناك مخاطر عليها.[١١٤] وقد لا تظهر إلا في عبارة يختتم بها السمع والبصر (الإدراكات) في أمر الرباعي والسباعي معًا.[١١٥] وقد تظهر في الثلاثي بعد القدرة والعلم.[١١٦] ولكن الغالب ظهورها نظرًا لأهميتها غير المتوقعة في أول السباعي والثلاثي معًا.[١١٧]

ويجمع القدماء على أن الحياة شرط العلم أو شرط العلم والقدرة معًا، فلا يوجد عالم إلا حي، ولا يوجد عالم قادر إلا كان حيًّا. وأحيانًا تمتد الحياة فتصبح شرطًا للرباعي أيضًا. فالحياة شرط الإدراك كالسمع والبصر. وقد يوجد الشرط دون المشروط، ولكن لا

---

[١١٢] ظهر لفظ «قدر» ومشتقاته في أصل الوحي ١٣٢ مرة، منها بمعنى قدر أي قتر ١٣ مرة، قدر بمعنى خطط حوالي ١٣، أو بمعنى ظن أو حسب ٣ مرات، وقدر بمعنى الميزان والنسبة ومنها المقدار والتقدير حوالي ١٢ مرة. ولكن الاستعمال الأغلب بمعنى القدرة حوالي ٦٥ مرة، كان في صيغة الصفة قادر في المفرد ٧ مرات، أو الجمع ٧ مرات، أو القدير حوالي ٤٥ مرة، أو المقتدر مفردًا أو جمعًا حوالي ٤ مرات. ولكن لا يوجد صفة القدرة كصيغة أو كصفة مما يدل على أن القدرة صفة لموصوف أو فعل لفاعل وليست صفة أو معنًى مستقلًّا عن الفعل والفاعل.

[١١٣] تظهر الحياة مع الرباعي بعد السمع والبصر والإرادة وقبل الكلام (الأصول، ص١٠٥–١٠٦). كما تظهر بعد السمع والبصر والقِدَم، وهما بعد العلم بإسقاط القدرة (الفصل، ج٢، ص١٣٨). أو كرابع صفة في الثلاثي بعد القدرة والإرادة والعلم (الكفاية، ص٥٠).

[١١٤] هذا هو الموقف في الإبانة.

[١١٥] الغاية، ص٣٣؛ الحصون، ص٢٢.

[١١٦] التحقيق، ص٦٧–٦٨.

[١١٧] الإنصاف، ص٣٥؛ التمهيد، ص٤٧؛ الرسالة، ص٣٣.

يمكن وجود المشروط دون الشرط.[١١٨] يستحيل وجود الفعل من موات، وما دام الله فاعل الأشياء وجب أن يكون حيًّا. ولما ثبت بالدليل على أن الباري صانع قادر فاعل، وصح الفعل وقوعه من الميت فإن وقوعه من الحي أولى. الحي هنا من يشعر بنفسه ويعلم ذاته وغيره، العالم بجميع المعلومات القادر على جميع المقدورات. ويمكن تأسيس هذا الدليل على أساس الإحصاء والملاحظة والسبر والتقسيم. وذلك في الحقيقة هو قياس الغائب على الشاهد بدليل استعمال التشبيه بالحياة الإنسانية في عبارة «الواحد مِنَّا»، وقد تستعمل بعض الأدلة النقلية لإثبات الحياة ولإثبات أن الله حي.[١١٩]

ولكن ماذا تعني الحياة؟ نظرًا لارتباط العلم والقدرة والحياة فقد تفيد الصفات الثلاث معاني بعضها البعض مما يدل على الوحدة بينها. كما تفيد كل صفة معناها على حدة مما يشير إلى التغاير بينها.[١٢٠] وقد لا ينطبق ذلك على الثلاثي وحده، بل ينطبق أيضًا على السمع والبصر من الرباعي لما كانا طريقين للعلم ومظهرين للحياة. وقد يفيد إثبات الثلاثي إثبات الذات نظرًا للتوحيد بين الذات والصفات.[١٢١] ومع ذلك قد يفضل البعض

---

[١١٨] الحياة صفة تصح لمن قامت به الإدراك كالعلم والسمع والبصر، أي يصح أن يتصف بذلك. ولا يلزم من الحياة الاتصاف بالإدراك بالفعل، وهي لا تتعلق بشيء موجود أو معدوم (الكفاية، ص٥٠؛ الإنصاف، ص٣، ص٣٥؛ التمهيد، ص٤٧؛ الفصل، ج٢، ص١٣٨؛ اللمع، ص٢٥؛ الإرشاد، ص٦٣؛ المسائل، ص٣١٤؛ المحصل، ص١٢١؛ المعالم، ص٤٤؛ الشرح، ص١٦٠–١٦٧).

[١١٩] وذلك مثل: «الحي القيوم»، «وتوكل على الحي الذي لا يموت» (المسائل، ص٣٦٤).

[١٢٠] عند أبي الهذيل تعني الله عالم أنه قادر وتعني أنه حي أنه قادر (مقالات، ج٢، ص١٥٨). وعند الحسين محمد بن مسلم الصالحي تعني الباري شيء لا كالأشياء أنه قادر لا كالقادرين، وتعني حي لا كالأحياء أنه عالم لا كالعلماء. فالصفات معانيها واحدة مثل أقبل وهلم (مقالات، ج٢، ص١٦٨–١٦٩). وأجاز الصالحي من المعتزلة كون ما ليس بحي عالمًا قادرًا مريدًا، فلا يكون له على هذا الأصل أن الصانع حي (الأصول، ص١٠٥). العلم والقدرة دون الحياة هي أقرب إلى صفات الحاسب الآلي منها إلى صفات الله. وعند البغداديين وعلى رأسهم الإسكافي تعني حي أنه قادر (مقالات، ج١، ص٢٣٥). وعند بعض البغداديين لا يعني الله عالم الله قادر أو الله حي، بل الله حي تعني أنه قادر وأنه سميع بمعنى أنه عالم بالمسموعات، وأنه بصير تعني أنه عالم بالمبصرات (مقالات، ج١، ص٢٢٩).

[١٢١] عند الجبائي تعني حي عالم قادر إثبات ذاته (مقالات، ج١، ص١٨٥).

تمايز المعاني بين الصفات الثلاث،[١٢٢] ولكن بالإضافة إلى التعريف بالشرط،[١٢٣] أو التعريف بالذات هناك عدة تعريفات أخرى تتراوح بين الصفة الأزلية والوظيفة العضوية. فالحياة صفة قديمة أزلية تطلق عليها الأحكام العامة الثلاثة للصفات. وقد تكون استحالة الضد أي الموت نظرًا لأن الصفات هي قلب للأضداد. وقد تكون الحياة اعتدال المزاج النوعي أو قوة تنبع من ذلك الاعتدال. على أية حال الحياة شعور بديهي، كما يستتبع العلم والإرادة وكل مظاهر الحياة. والحياة كصفة أزلية هي حياة المطلق بلا مادة أو مضادة لحياة المادة، فهي الحياة الخالصة الطاهرة. وهو قلب للوضع الإنساني. فبما أن الحياة الإنسانية ملامسة للمادة، حياة البدن، فالأشرف أن تكون حياة التأليه منزهة عن البدن.[١٢٤] وقد نشأ من هذا التصور للروح الطاهرة سلوك متطهر يقوم أيضًا على قسمة الحياة إلى روح ومادة، واعتبار المادة أقل شرفًا وأحط مرتبةً من الروح وما يترتب على ذلك من مخاطر الازدواجية والنفاق والخلط في السلوك الإنساني، الفردي والجماعي.[١٢٥]

لم يتعرض القدماء كثيرًا لهذه الصفة الثالثة، وهي الحياة، مع أنها الصفة التي تستطيع أن تكشف الإنسان من حيث هو حياة كما كشف العلم عن تغير الواقع وتكيف العلم طبقًا له وكما كشفت القدرة عن طبائع الأشياء وعن الحرية الإنسانية. لم يذكر القدماء إلا أن الباري حي؛ لأنه يفعل فلا فعل بدون حياة. الحياة حياة الفعل، والفعل

[١٢٢] ينكر عبَّاد أن يكون معنى عالم أنه قادر أو أن يكون معنى قادر أنه حي (مقالات، ج١، ص٢٢٦؛ ج٢، ص١٦٦). وعند المعتزلة البصريين لا تعني الله حي أنه قادر (مقالات، ج١، ص١٣٥).

[١٢٣] هذا هو رأي جمهور الفلاسفة ومن المعتزلة أبي الحسن البصري (المحصل، ص١٢١؛ الحصون، ص٢٢؛ الطوالع، ص١٧٩؛ المواقف، ص٢٩٠؛ الرسالة، ص٣٣–٣٤؛ التحقيق، ص٦٧–٦٨).

[١٢٤] عند أهل السنة، حياة الإله بلا روح ولا اغتذاء، والأرواح مخلوقة، خلاف النصارى وقولهم بقِدَم الأب والابن والروح (الفِرَق، ص٣٣٦–٣٣٧). قال الأصحاب إن حياته صفة أزلية قائمة من غير روح ولا غذاء ولا تنفس. والحياة عند أكثر الأصحاب غير الروح لأن الحياة صفة والأرواح أجسام، ولله حياة هي صفة أزلية وليست له روح. فأمَّا الأرواح المنسوبة إليه في القرآن فهي من خلقه كعيسى وجبرائيل والملك الذي يقوم في القيامة صفًّا واحدًا. وأرواح الحيوانات أجسام. ولو أمر الله جسمًا بلا روح جاز (ولا يجوز ذلك في الحياة). والحياة المحدثة جنس واحد، وكل قائم بنفسه يصح قيام الحياة به. وعند القدرية، لا يصح وجود الحياة إلا في بنية مخصوصة. وإذا ثبت أن الله حي وأن له حياة أزلية فحياته باقية لا يعقبها موت ولا ضد من أضداد الحياة كما أن القدرة الأزلية لا يعقبها عجز وكذلك في سائر الصفات الأزلية (الأصول، ص١٠٥–١٠٦).

[١٢٥] انظر مقالنا «التفكير الديني وازدواجية الشخصية» في قضايا معاصرة، ج١.

فعل الحياة.[١٢٦] وبما أننا لا نحيا، وليس لدينا شعور بالحياة فلم نهتم بتفصيل هذه الصفة كما فعلنا في العلم والقدرة لإثبات أن الله عالم بكل شيء ﴿يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِي الصُّدُورُ﴾ لإعطاء تصور تمثله السلطة لإحكام سيطرتها. ومع ذلك إن لم يعبر جيلنا عن الحياة في صياغة عقلية تقوم على تحليل الواقع، فإنه يعبر عن نفسه بأسلوب التهكم والسخرية كنوع من التفريج السري عن الهم أو في التعبيرات الرمزية في الأدب والصحافة من أجل رفع الغطاء عن الحياة المانع لها من الصياغات العقلية الصحيحة أو في خطاب الزعيم الذي يهدف إلى تخفيف حدة الأزمة نفسيًّا أو بإعطاء الوعود أو بإظهار بطولة ابن البلد والفروسية القديمة أو التحول إلى المنظمات السرية من أجل تحويل المشكلة من الكبت النظري إلى التفريج العملي أو عدم الوعي بها على الإطلاق، وحصر الحياة في البحث عن لقمة العيش للمحافظة على الحياة العضوية، أو باستغلال الأزمات للمكاسب الشخصية وللحصول على المناصب والرزق الوفير أو تعميقها وتبريرها ولويها لصالح السلطة بالتستر وراء الحكم، وهو في الحقيقة وضع للعلم في سوق السلطة أو هروبًا إلى حلقات الذكر والطرق الصوفية أو في حلقات الحشيش وجلسات المرح. أمَّا في أصل الوحي فالحياة هي الحياة الدنيا، حياة الناس. الحياة امتحان واختبار وعمل، قانونها الأضداد، إخراج الحياة من الموت والموت من الحياة. وهي فعل لله لإحياء الأرض والبلاد والعظام والنفس والناس ولم تستعمل كصفة له. الحياة فعل لفاعل أكثر منها صفة مستقلة له.[١٢٧]

---

[١٢٦] يقول الغزالي: «والنظر في صفة الحياة لا يطول» (الاقتصاد، ص٥٤).

[١٢٧] ذُكر لفظ الحياة في القرآن ومشتقاته ١٦٠ مرة، منها بمعنى التحية ١٠ مرات، وبمعنى الاستحياء ٦ مرات، وكاسم علم «يحيى» نبيًّا ٥ مرات، والحيوان مرة واحدة، والحية مرة واحدة. وتظهر كفعل ٦٤ مرة، وكصفة مفردة حي ١٩ مرة، وجمع ٥ مرات، وكاسم حياة ٧٦ مرة، ومحيا مرتين، وكاسم فعل محيي مرتين. وقد استُعمل اسم حياة بمعنى الحياة الدنيا في كل المرات وليس كصفة لله. أمَّا صفة حي فقد استعملت ٥ مرات لله فقط، مثل: ﴿اللهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ (٢: ٢٥٥)، (٣: ٢)، ﴿وَعَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ﴾ (٢٠: ١١١)، ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ﴾ (٢٥: ٥٨)، ﴿هُوَ الْحَيُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ (٤٠: ٦٥). والمرات الأربع عشرة الباقية للإنسان الحي وليس للإله الحي بفعل الله. وقد استُعمل فعل يحيى، وأحيا لله حوالي خمسين مرة. فالله يحيي والإنسان يحيا. وصيغة الجمع أحياء كلها للإنسان (٥ مرات). أمَّا فعل الحياة فيشارك فيه الإنسان مع الله. فالمسيح يحيي الموتى بإذن الله (٣: ٤٩)، وفرعون يقتل الأبناء ويستحيي النساء (٥ مرات)، والإنسان يُبعَث حيًّا (٥ مرات)، والشهداء أحياء (٥ مرات).

(٥) السمع والبصر

وهما أول صفتين في الرباعي، يأتيان معًا باستمرار في هذا الترتيب بدايةً بالسمع وتثنيةً بالبصر. وهما أقل ظهورًا من الإرادة والكلام، كما أن الحياة أقل ظهورًا في الثلاثي من العلم والقدرة. وكلاهما يدخلان على أنهما من الإدراكات. لذلك لا يظهران كصفتين مستقلتين بل يظهران مع العلم في إثباته، ومع إثبات أوصاف الصانع وعلى أنهما مظهران للحياة.[١٢٨] يظهران في إثبات صفات التشبيه عرضًا وضد نفاتها بإرجاعها إلى العلم.[١٢٩] وقد تداخلت الصفتان في الثلاثي. فعندما تنتقل الإرادة إلى الثلاثي يظهر البصر كثاني صفة في الثلاثي: الكلام، البصر، السمع.[١٣٠] وعندما يصير الرباعي ثلاثيًّا بعد إدخال الإرادة بعد القدرة في الثلاثي يبقى السمع والبصر والكلام.[١٣١] ويظهر السمع والبصر مع القديم بعد العلم وقبل الحياة، وأهمها إثبات الصفات أو نفيها قبل قِدَمها أو حدوثها.[١٣٢] فإذا ما استقل الثلاثي فإن السمع والبصر يظهران إمَّا آخر الرباعي وإمَّا في وسطه وإمَّا في أوله.[١٣٣] وقد لا يفترق السمع والبصر عن باقي الأسماء.[١٣٤]

ويثبت السمع والبصر بالنقل وبالعقل. والنقل ليس حجة يقينية كالعقل لأنه معارض بنقل معارض، ويمكن تأويله على نحو مجازي. والعقل هو أن الله حي، ومن صفات الحي السمع والبصر. الحي لا يكون إلا متكلمًا سميعًا بصيرًا.[١٣٥]

---

[١٢٨] اللمع، ص٢٥.

[١٢٩] الإبانة، ص٣٥.

[١٣٠] السمع، والبصر، والكلام (بعد الإرادة والقدرة والعلم) (الحصون، ص٢٠).

[١٣١] الكفاية، ص٥٢–٥٤.

[١٣٢] الفصل، ج٢، ص١٢٨–١٣٨.

[١٣٣] في الآخر في النظامية، ص٢٢-٢٣؛ النهاية، ص٣٤١–٣٥٥؛ الغاية، ص١٢١–١٣٣. وفي الوسط في الإرشاد، ص٧٢–٧٦؛ الاقتصاد، ص٥٨–٦٠؛ المسائل، ص٣٦٤-٣٦٥؛ الطوالع، ص٨٢؛ المحصل، ص١٢٣-١٢٤؛ المواقف، ص٢٩٢-٢٩٣؛ المعالم، ص٤٥–٤٧؛ الملل، ج١، ص١٢٣.

[١٣٤] يتحدث ابن حزم عن السميع والبصير كما يتحدث عن الغفور العزيز القديم الرحيم في مقابل الخلَّاق الرزاق. الأولى قديمة، والثانية حادثة (الفصل، ج٢، ص١٣٠–١٣٢).

[١٣٥] وذلك مثل: ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾، ﴿إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ بَصِيرٌ﴾، ﴿إِنَّ اللهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾، ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى﴾، ﴿قَدْ سَمِعَ اللهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا﴾، ﴿أَمْ يَحْسَبُونَ أَنَّا لَا نَسْمَعُ

وقد تراوح تعريف السمع والبصر كذلك بين الصفة الأزلية القديمة القائمة بالذات أو الوظيفة الإدراكية العضوية الصرفة. فالسمع صفة واحدة أزلية قائمة بذاتها يسمع بها جميع المسموعات من الأصوات والكلام، وكذلك البصر صفة واحدة أزلية يبصر بها جميع المبصرات.[١٣٦] ولكن السمع والبصر أيضًا ليسا صفتين مستقلتين عن العلم، بل وسيلتان للعلم، أي إدراكان. فهو مدرك للمسموعات والمبصرات والإدراك لا يزيد على العلم، بل هو العلم الحسي التجريبي. يرجع السمع والبصر إلى الإدراك قبل أن يصبح علمًا نظريًّا أو استدلاليًّا. هما إدراكان قبل العلم يتعلقان بالمدركات الخاصة بكل واحد بشرط الوجود. فهما قبل العلم كإدراك وبعد العلم كنظر[١٣٧] فالإدراكات من قبيل العلوم. صحيح أنه قد يحدث إدراك حسي دون علم وقد يحدث علم دون إدراك حسي؛ وذلك لأن تحويل الإدراك إلى علم مشروط بسلامة الإدراك وبالانتباه على ما هو معروف في نظرية العلم وفي نظرية الرؤية. ويعتمد نفي السمع والبصر كصفتين مستقلتين عن العلم على تعدد القدماء أو لو

سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُمْ﴾، ﴿إِنَّ اللهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾ ... إلخ (الرسالة، ص٤٧–٤٨؛ الفصل، ج٢، ص١٢٨–١٣٠؛ المحصل، ص١٢٣–١٢٤؛ الإرشاد، ص٧٢–٧٤).

[١٣٦] هذا هو موقف الأشاعرة بوجه عام. ويفرق المتأخرون في تعلق الصفة بين تعلق خلوصي قديم وتعلق تنجيزي بعد وجودها (الكفاية، ص٥٢–٥٤). عند المتقدمين من المعتزلة أن الباري سميع بصير على الحقيقة (الإرشاد، ص٧٢).

[١٣٧] هذا هو موقف المعتزلة والكرامية وبعض الأشاعرة مثل الآمدي في «الغاية»، حين ينكر أن تكن الصفتان زائدتين على العلم (المعالم، ص٤٥–٤٧). وكذلك الغزالي. وعند الأشعري ذاته الإدراكات من قبيل العلوم على عكس الكعبي الذي لا يثبت تصورًا للإدراكات أصلًا (النهاية، ص٣٤٥–٣٤٦). وعند الكعبي والنظَّام أن كون الإله سامعًا يفيد كونه عالمًا بالمسموع وليس بمدرك على الحقيقة، وهو باطل عند الأشاعرة لأن الواحد مِنَّا يسمع الصوت فيكون عالمًا به في حال السماع ثم يكون عالمًا به في الحالة الثانية سامعًا، وبالتالي صح أن سمع الشيء غير العلم به (الأصول، ص٩٦). وعندهما واتباعهما من المعتزلة كل مسموع سمع إدراك لا سمع، علم به من غير أذن ولا جارحة (الأصول، ص٩٦). فالسمع والبصر يعنيان العلم، ولو قيل سميع للألوان، بصير بالأصوات، بمعنى عالم لكان جائزًا، مثل: ﴿يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى﴾ بصير وسميع بمعنى عليم (الفصل، ج٢، ص١٣٠؛ وأيضًا الملل، ج١، ص١٥٢–١٥٣؛ المحصل، ص١٢٣–١٢٤؛ الاقتصاد، ص٧٧–٧٨؛ التمهيد، ص٤٧). كما أبطل الجهمية أن يكون له سمع وبصر وعين ووافقوا النصارى لأن النصارى لم تثبت الله سميعًا وبصيرًا إلا على معنى أنه عالم. وكذلك قالت الجهمية إن الله عالم ولا تقول إنه سميع بصير على غير معنى عالم (الإبانة، ص٣٥؛ التنبيه، ص١٢١؛ الطوالع، ص١٨٢؛ الفصل، ج٢، ص١١٦؛ التحقيق، ٦٨–٦٩؛ الشرح، ص١٧١–١٧٣؛ الإبانة، ص٣٣–٣٤).

كانا حادثين لكانت الذات محلًّا للحوادث وعلى احتياجهما إلى حاسة وآلة وعضو ووظيفة وهو محال. وقد يتوقف البعض دون إثبات أو نفي.[١٣٨] والعجيب أنه في نفس الوقت الذي يثبت فيه السمع والبصر كصفات أزلية قائمة بالذات يثبتان أيضًا على الحقيقة كوظيفتين سمعيتين وبصريتين.[١٣٩] وكأن الإيغال في إثبات الصفة القديمة ينقلب إلى تشبيه حسي لإثبات وظيفتين حسيتين. لذلك حرص البعض على إثبات السمع والبصر دون الآلة أو العضو، لا يثبتان بآلة صماخ وأذن أو عين وحدقة. كذلك يمكن تعريف السمع والبصر عن طريق الاكتفاء بنفي الضد أي الآفة، أي استحالة الصمم والعمى، فكلتاهما صفات نقص والسمع والبصر صفتا كمال وضدهما نقص. فالحي إن لم يكن موصوفًا بآفة تمنعه من الإدراك كان سميعًا بصيرًا،[١٤٠] وذلك يدل على أن نشأت الصفات هي في أضدادها عن طريق القلب، أي نفي مظاهر النقص الإنساني لإثبات مظاهر الكمال الإنساني.

ويذكر أحيانًا السمع بمفرده دون وضع مسائل جديدة زيادة على استقلالها عن العلم أو ارتباطها بالإدراك أو ارتباطها بالقدرة كالقول بأن سمع الإله قدرته على إدراك مسموعاته.[١٤١] ولكن يبدو أن البصر قد حظي باهتمام أكبر من السمع بالرغم من أن الوحي سمعي لا بصري. فكل موجود يجوز أن يكون مسموعًا ومرئيًّا، وبالتالي لا يوجد موجود إلا إذا أدرك من خلال الحواس. لا يسمع إلا ما كان كلامًا أو صوتًا ومع ذلك يظل

---

[١٣٨] وذلك مثل أبي الحسين البصري تلميذ القاضي عبد الجبار (اعتقادات، ص٤٥).

[١٣٩] عند أهل السنة والبصريين يسمع الله الكلام والأصوات على الحقيقة، لا بمعنى أنه عالم بها (الفِرَق، ص١٨١). سمعه وبصره محيطان بجميع المسموعات والمرئيات لم يزل رائيًا لنفسه وسامعًا لكلام نفسه. ويثبت الأشعري السمع والبصر وينقد تأويل المعتزلة (الإبانة، ص٤٣–٤٤). سميع بصير أي مدرك لجميع المدركات التي يدركها الخلق من الطعوم والروائح واللين والخشونة والحرارة والبرودة إدراكًا معينًا (الإنصاف، ص٢٥).

[١٤٠] اللمع، ص٢٥؛ الإرشاد، ص٧٢ (الجبائي وابنه)؛ النهاية، ص٣٤٤–٣٥٥؛ الغاية، ص١٢١–١٣٣؛ التمهيد، ص٤٧؛ الاقتصاد، ص٥٨–٦٠؛ المسائل، ص٣٦٤–٣٦٥؛ النظامية، ص٢٢–٢٣. يقول الأشعري إن الله سميع بصير لأن الحي إذا لم يكن موصوفًا بآفة تمنعه من إدراك المسموعات والمبصرات إذا وجدت فهو سميع بصير. فلما كان الله حيًّا لا تجوز عليه الآفات من الصمم والعمى وغير ذلك كانت الآفات تدل على حدوث من جازت عليه (اللمع، ص٢٥).

[١٤١] الأصول، ص٩٦.

السمع صورة للعلم حتى ولو كان غير موجود أو كان أصوات الهامسين.[١٤٢] ويثبت البصر أيضًا بنفس حجة ثبوت السمع. فتجوز رؤية كل ما هو موجود وتستحيل رؤية المعدوم. ولكن هل تجوز رؤية ما هو قائم بنفسه وتستحيل رؤية الأعراض؟

الدليل على رؤية الأعراض هو التمييز بالبصر بين الألوان وبين التأليف والأكوان. ومع ذلك فالبصر صورة للعلم والتحقق من وجود المعلوم حتى ولو كان مختفيًا عن الأنظار. فالبصر يعني العلم، والإدراك الحسي مقدمة للعلم وليس هو العلم. العلم لا يكون إلا نظريًّا. ولا يمكن أن تكون الرؤية هي العلم، فقد يرى الإنسان شيئًا ولا يعلمه أو يعلم الإنسان شيئًا ولا يراه. ويخلط القدماء بين السمع والبصر كصفات ذات وبين المسموع والمبصَر كموضوعات إدراك. وبالتالي يظهر موضوع الرؤية من جديد من الذات إلى الصفات في سؤال: هل يسمع الله ذاته؟ هل يرى الله ذاته؟ وبالتالي تتحول الصفات الذاتية إلى موضوعات مسموعة أو مرئية، ثم تتحول الموضوعات إلى ذات مُشخصة، ويصبح الله ذاتًا وموضوعًا، سامعًا ومسموعًا، مبصِرًا ومبصَرًا.[١٤٣]

---

[١٤٢] جواز سماع كل موجود ورؤيته حجة الأشعري. ولا يسمع إلا ما كان صوتًا رأي القلانسي. وقال عبد الله بن سعيد المسموع هو المتكلم وما له صوت بناء على أن الأعراض لا تدرك إلا بالحواس (الأصول، ص٩٧). أمَّا عند الكعبي ومعتزلة بغداد فالله لا يسمع شيئًا على معنى الإدراك السمعي. السميع البصير تعني عليم بالمسموعات والمرئيات (الفِرَق، ص١٨١؛ الإرشاد، ص٧٢). ووافقه جماعة من النجارية وكل من قال إنه سميع بصير لذاته (النهاية، ص٣٤١–٣٤٤). وعند معتزلة بغداد الله ليس براء ولا سامع على الحقيقة بل على معنى أنه يعلم المرئي من المسموع (الفِرَق، ص٣٣٥).

[١٤٣] عند البصريين يرى الله غيره ولا يرى نفسه. ويستحيل أن يكون مرئيًّا كمن يقول إنه يعلم غيره ولا يعلم نفسه (الأصول، ص٩٨). وعند الجبائي تعني لم يزل رائيًا لم يزل عالمًا (مقالات، ج٢، ص١٨٧–١٨٨). وعند الكعبي لا يرى نفسه ولا غيره بمعنى يعلم نفسه وغيره. وعند الكعبي والنظَّام لا يرى الله شيئًا في الحقيقة. وعند عامة المعتزلة والنجارية والجهمية والروافض والخوارج لا يُرى ولا يرى هو نفسه (الإنصاف، ص١٧٦–١٧٧). وعند البغداديين من المعتزلة لا يرى الله شيئًا ولا يُرى. وأوَّلوا الرؤية بمعنى العلم. فمن رأى شيئًا علم (الأصول، ص٩٧–٩٨). وعند أهل السنة تثبت آية: ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ عدة أشياء منها إثبات الأبصار أعراضًا خلافًا لنفاة الأعراض. وإبطال قول أبي هاشم بأن الإدراك ليس بمعنًى. وإثبات رؤية الأعراض (الأصول، ص١٠١–١٠٢). وأجمعوا على أن الله برؤية أزلية يرى بها جميع المرئيات ولم يزل رائيًا لنفسه (الأصول، ص٩٧). وعند النظام لا مرئي إلا اللون، واللون جسم، وعند الجبائي المرئيات جواهر وألوان وأكوان عند أبي هاشم المرئيات جنسان جواهر وألوان (الأصول، ص٩٧–٩٨).

وقياسًا على السمع والبصر، ما المانع من نسبة الذوق والشم واللمس كصفات للذات خاصةً وأن فقدانها نقص، وأنها من كمالات الحي؟ ولماذا لا يثبت التلذذ والتألم والشهوة، فهي أيضًا كمالات للحي؟ الحواس كلها طريق للعلم وللاتصال بالعالم والتعبير عنه سواء بسواء، مثل السمع والبصر. هل يغني السمع والبصر عن باقي الحواس لأن باقي الكيفيات الحسية داخلة فيهما، وكأن المدركات نوعان: سمعية وبصرية، مثل الفنون، لا ذوقية أو شمية أو لمسية؟ وقد أبدعت الحضارة قديمًا ليس فقط في الفنون السمعية (الشعر)، بل أيضًا في الفنون البصرية (الكتابة والزخرفة)، والذوقية (الطعوم)، والشمية (الأراييح)، واللمسية (الحرائر).[١٤٤] والحقيقة، أن ذلك كله هو إكمال للوعي بالحواس وسيلة الاتصال بالعالم والتعبير عنه، مع إعطاء الأولوية للسمع والبصر على الذوق والشم واللمس لأنهما أقرب إلى إدراك المعاني. والحواس ليست صفات أزلية قديمة قائمة بالذات (المستوى الصوري) ولا أعضاء ووظائف حسية تقوم على الأشعة والعين والأجسام والأعراض، والحواس والآلات، والأذن والصماخ، والآفات وصحة البنية (المستوى المادي)، بل هي مدركات حسية يعي الوعي من خلالها العالم. الوعي يرى ذاته خارجًا منه، مطرودًا من العالم، غريبًا عنه. وهذا ما يؤكده تحليل السمع والبصر في أصل الوحي. فالسمع فعل أكثر منه صفة، وفعل إنساني وليس فعلًا إلهيًّا. وهو مرتبط بالعلم وطريق له. أمَّا البصر فهو أيضًا فعل للإنسان أكثر منه فعلًا لله. وكذلك البصر والإبصار للإنسان للإدراك الموجه بالانتباه.[١٤٥]

---

[١٤٤] الاقتصاد، ص٥٩–٦٠؛ الإنصاف، ص٢٥؛ الإرشاد، ص٧٦–٧٧؛ الشرح، ص١٧٤–١٧٥.

[١٤٥] ذُكر لفظ «سمع» ومشتقاته في القرآن ١٨٥ مرة، كفعل (١٠٨ مرات)، وكاسم (٢٢ مرة)، وكصفة (٥٥ مرة)، سميع (٤٧)، سماع (٤)، سمع (٢)، سمع (٢)، مما يدل على أن السمع فعل أكثر منه اسمًا. ومن استعمالات الأفعال كلها لا يذكر الله فيها إلا خمس مرات من مجموع ١٠٨ مرات، وهي: ﴿لَقَدْ سَمِعَ اللهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ﴾ (٣: ١٨١)، ﴿قَدْ سَمِعَ اللهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللهِ﴾ (٥٨: ١)، ﴿قَالَ لَا تَخَافَا إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى﴾ (٢٠: ٤٦)، ﴿أَمْ يَحْسَبُونَ أَنَّا لَا نَسْمَعُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُمْ﴾ (٤٣: ٨٠)، ﴿وَاللهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا﴾ (٥٨: ١)، مما يدل على أنه فعل إنساني وليس فعلًا إلهيًّا. وقد يكون الله هو الذي يمكن الإنسان من السمع (٣ مرات)، مثل: ﴿وَلَوْ عَلِمَ اللهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ﴾ (٨: ٢٣)، ﴿وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا وَهُمْ مُعْرِضُونَ﴾ (٨: ٢٣)، ﴿إِنَّ اللهَ يُسْمِعُ مَنْ يَشَاءُ﴾ (٣٥: ٢٢)، ولكن تظل الاستعمالات الباقية كلها (١٠٠ مرة) للإنسان! والغالب في الفعل هو نفي السمع إشارةً إلى الكفار (أكثر من ٥٠ مرة) في مقابل سمع المؤمنين (حوالي ٢٠ مرة) والجن

(٦) الكلام

وهو الصفة السادسة من صفات الذات. وفي العقائد يصعب الفصل بين أوصاف الذات وصفاتها فتظهر بعض الصفات مع الأوصاف. فمثلًا يظهر العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر مع نفي الجسمية والشبه وإثبات الواحد وإعادة المخلوقات.[١٤٦] ولا يظهر إلا الكلام والإرادة متميزان على باقي الصفات السبع نظرًا للمخاطر المحدقة بهما. الكلام لإثبات قدمه ضد خلقه، والإرادة لإثبات شمولها ضد حرية الأفعال.[١٤٧]

والرسول ... إلخ. ويتضح ارتباط السمع بالإدراك والعلم والانتباه كشرط للسمع المؤدي إلى العلم ﴿وَلَا يَسْمَعُ الصُّمُّ الدُّعَاءَ﴾ (٣١: ٤٥)، ﴿وَنَطْبَعُ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ﴾ (٧: ١٠٠)، ﴿وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا﴾ (٧: ١٧٩)، ﴿أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا﴾ (٧: ١٩٥)، ﴿فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا﴾ (٢٢: ٤٦)، ﴿أَفَأَنْتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ وَلَوْ كَانُوا لَا يَعْقِلُونَ﴾ (١٠: ٤٢) (٤ مرات)، ﴿إِنَّكَ لَا تُسْمِعُ الْمَوْتَى﴾ (٣٧: ٨٠) (مرتان)، وقد ارتبطت صفة «سميع»، فهي مرتبطة بعليم (٣٢ مرة)، وببصير (١١ مرة)، وسميع الدعاء (مرتان)، وبقريب مرة واحدة، وبمفردها مرة واحدة، مما يدل على ارتباط السمع والبصر بالعلم. كما ارتبط السمع بالأبصار والأفئدة (٥ مرات)، والسمع والبصر والقلب (مرتان) للدلالة على أهمية الانتباه والوعي كشرط للإدراك الحسي. أمَّا لفظ «بصر» ومشتقاته فقد ذكر في القرآن ١٤٨ مرة، كفعل (٣٣ مرة)، وكلها للإنسان، وكفاعل بصير (٥١ مرة) لله (٤٤ مرة) وللإنسان (٧ مرات)، وصياغات أخرى مثل بصيرة (مرتان) للدلالة على مسئولية الإنسان، والبصائر من الله مساعدة في الرؤية وشرطًا لها، وتبصرة (مرة واحدة) للذكرى، ومبصر (٧ مرات) للنهار، والمستبصر (مرة واحدة). أمَّا «بصر» (٤٨ مرة) مفردًا (١٠ مرات) أو جمعًا (٣٨ مرة)، فكلها للإنسان. وتفيد استعمالات «بصير» لله كفاعل أن الله بصير «بما يعملون» (١٩ مرة)، وأنها مرتبطة بالسميع (١٠ مرات) كما أنه بصير بالعباد (٤ مرات)، وخبير بصير (٥ مرات)، وبكل شيء وبنا وبه مما يفيد معنى العلم. أمَّا لفظ البصر كمفرد فإنه يشير إلى الإدراك السليم مثل البصر الحديد أو الإدراك الخاطئ الذي عليه غشاوة أو ما يترتب على الإدراك من سلوك وعمل مثل انقلاب البصر ورجوعه وزوغانه، أو كرمز للسرعة في لمح البصر أو ارتباطًا بالسمع والفؤاد للدلالة على الوعي كشرط للإدراك. أمَّا صيغة الجمع فإنها تدل أيضًا على ما يدل عليه المفرد من الإدراك السليم والسمع أو الإدراك الخاطئ في زاغت الأبصار أو كمقدمات للسلوك إمَّا خشوعًا أو زوغًا. ويظهر مع السمع والأفئدة للإشارة إلى الوعي أو الانتباه كشرط للإدراك.

[١٤٦] اللمع، ص٢٤–٣١.

[١٤٧] باب الكلام في القرآن والإرادة (اللمع، ص٣٣–٤٦). باب الكلام في الإرادة، وأنها تعم سائر المحدثات (اللمع، ص٤٧–٩٥). وفي العقائد الأولى لا يظهر إحصاء للصفات، بل هناك إثبات لما هو خطر منها مثل إثبات قِدَم الكلام وإثبات العلم وإثبات الإرادة ضد نفاتها، إمَّا للقول بخلق القرآن أو نفي الصفات أو

ونظرًا لأهمية الكلام، فإنه يظهر بوضوح تام أمام الرباعي كما يطغى أحيانًا على الثلاثي: العلم والقدرة والحياة، كما غلبت من قبل صفتا المخالفة للحوادث والقيام بالنفس على أوصاف الذات الست. ويعقد له باب خاص قد يكون هو الباب الأوحد المستقل في الصفات. وفي بعض المؤلفات يظهر الكلام (القرآن) وتختفي باقي الصفات الست الأخرى.[١٤٨] ويأتي الكلام في أول الرباعي نظرًا لأهميته.[١٤٩] وعندما تدخل الإرادة مع الثلاثي الأوَّل يظهر الكلام ثاني صفة في الرباعي بعد الإرادة وقبل السمع والبصر نظرًا لأهميته على السمع والبصر وارتباطه بهما في نفس الوقت.[١٥٠] ويظهر الكلام في ثلاثة أبواب مستقلة بعد الإرادة، وقبل السمع والبصر، فتتصدر أهم صفتين تتلوهما الصفتان الأقل أهمية.[١٥١] ونظرًا لارتباط الإرادة بالقدرة، وارتباط الكلام بالسمع والبصر، فقد تأخر الكلام.[١٥٢] وقد يأتي الكلام في آخر الرباعي بعد الإرادة نظرًا لتكوينه موضوعًا خاصًّا مستقلًّا حسيًّا.[١٥٣] وقد يذكر معه القرآن نظرًا لأن القرآن هو التعبير الحسي الملموس عن الكلام أي الكلام الجسمي.[١٥٤] ونظرًا لأهمية إثبات خلق القرآن أو قِدَمه، فإنه يظهر في باب خاص تالٍ للرؤية وإثباتها. ويظهر كأنه هو كل مسألة الكلام، ولا تذكر مسائل الكلام الأخرى كالكتابة والتلاوة والحفظ إلا عابرًا في معرض المحاجَّة على قِدَم القرآن.[١٥٥]وقد

لإثبات حرية الأفعال. أمَّا القدرة والحياة فلا تظهران، والسمع والبصر يدخلان في إثبات صفات التشبيه (الإبانة، الكلام، ص١٩–٣١؛ العلم، ص٣٩–٤٤؛ إثبات الإرادة، ص٤٤–٤٩).

[١٤٨] الإبانة، ص١٩–٣١؛ اللمع، ص٣٣–٤٦؛ الإنصاف، ص٧١–١٤٣؛ البحر، ص٢٩–٣٤.

[١٤٩] الطوالع، ص١٨٣؛ المواقف، ص٢٩٣–٢٩٦؛ التحقيق، ص٧٣–٨١؛ الكفاية، ص٥٤–٥٦؛ الحصون، ص٢٠–٢٢.

[١٥٠] الرسالة، ص٤٤-٤٥. وقد لا تبدو للكلام أهمية خاصة فيدخل مع السمع والبصر (المسائل، ص٣٦٤-٣٦٥).

[١٥١] النظامية، ص١٨–٢٢؛ الغاية، ص٨٨–١٢٠.

[١٥٢] النهاية، ص٢٦٨–٣٢٠. وفي كتب العقائد يظهر القرآن وقدمه منفصلًا عن الكلام في السمعيات نظرًا لغياب الأساس العقلي لها.

[١٥٣] الأصول، ص١٠٦–١٠٨.

[١٥٤] الفصل، ج٣، ص٥–١٣؛ الإرشاد، ص٩٩–١٣٧؛ الاقتصاد، ص٦٠–٦٨؛ المحصل، ص١٢٤–١٢٦؛ المعالم، ص٤٧.

[١٥٥] الإبانة، ص٢٩–٣١؛ الإنصاف، ص٧٠–١٤٣.

يظهر الكلام كأحد أبواب العدل ويخرج عن كونه صفة للذات في أبواب التوحيد. ووجه اتصاله بالعدل هو أن القرآن فعل من أفعال الله يصح أن يقع على وجه فيقبح وعلى وجه آخر فيحسن. وباب العدل كله في أفعاله وما يجوز أن فعله وما لا يجوز.[١٥٦] ويثبت عن طريق إجماع الأنبياء دون أن يتوقف ثبوت نبوتهم عليه أي أنه ليس دليلًا على النبوة كالمعجزة.[١٥٧]

ويشمل مبحث الكلام عدة موضوعات، إثبات الكلام أو نفيه، قِدَمه وحدوثه (مشكلة خلق القرآن)، ثم وصف مراحل الكلام ابتداءً من السمع والبصر حتى الرؤية والتحقق مارًّا بالحفظ والأداء ثم صيغ الكلام (وحدته وكثرته).[١٥٨] ولكن ما هو تعريف الكلام؟ يتراوح تعريف القدماء بين الكلام كأصوات وحروف مسموعة أو مقروءة، أي الكلام الحسي، وبين الكلام كمعنى، أي الكلام النفسي. وينشأ الخلاف في الكلام الحسي، أي الأصوات والحروف، هل هي قائمة بذات الله أم قائمة بغيره في الهواء أو على الألواح؟ كما ينشأ الخلاف في الكلام النفسي هل هو قائم بذات الله، أي بنفسه، أم أنه معنى قائم بنفس الإنسان المستمع أو القارئ؟ فلا خلاف عند القدماء على كونه متكلمًا ولكن الخلاف في معنى كلامه.

وحجة الكلام الحسي أن الكلام أصوات دالة على معانٍ مخصوصة في أجسام مخصوصة، الكلام أصوات وحروف يخلقها الله في غيره كاللوح المحفوظ أو جبريل أو النبي. وهنا يبرز سؤال: وهل اللوح المحفوظ أو جبريل موضوعان حسيان يظهر فيهما الكلام كما يظهر على لسان النبي وبصوته؟ كما يبرز سؤال آخر: هل الكلام أصوات وحروف فحسب؟ ألا تدل الحروف والأصوات على معنًى وبالتالي يكون الكلام لفظًا ومعنًى؟ وبالتالي يسهل اتهام الكلام الصوتي فحسب بأنه تعطيل للمعنى أو تجسيم له. ولكن السؤال

---

[١٥٦] «وأيضًا فإن له بما كُنَّا فيه من قبل اتصالًا شديدًا، فإنه من إحدى نعم الله بل من أعظم النعم فإليه يرجع الحلال والحرام وبه تعرف الشرائع والأحكام» (الشرح، ص٥٢٧). وهو الأصح، فالكلام كتاب شريعة وليس صفة إلهية. وبالتالي فهو أدخل في العدل وأبعد عن التوحيد.

[١٥٧] الطوالع، ص١٨٣.

[١٥٨] عند الشهرستاني يقيم المبحث ثلاث قواعد: (أ) إثبات كون الباري متكلمًا بكلام أزلي بخلاف الفلاسفة والصابئة ومنكري النبوات. (ب) أن الكلام واحد. (ج) حقيقة الكلام شاهدًا وأحكامه (النهاية، ص٢٦٧).

الأهم: إذا كان الكلام هو الأصوات والحروف، فكيف يقومان بذات الله القديم؟ بل قيل إن الجلد والغلاف قديمان! الرغبة في عدم التضحية بالنظرة الحسية والتمسك بالعقيدة الإيمانية في آنٍ واحد حاصرت العقل فلم يعطِ أي تأسيس لهذا الجمع بين الكلام الحسي والصفة القديمة، بين الكلام المتكثر والكلام الواحد.[١٥٩]

وحجة الكلام النفسي أن الكلام صفة غير الحروف والأصوات؛ لأنها تفيد معاني وضعًا أو اصطلاحًا. هو الكلام القائم بالنفس، معاني حقيقية قائمة بها، والعبارات مجرد تعبيرات مختلفة ومتغيرة.[١٦٠] وهو كلام واحد ينقسم إلى أمر، ونهي، واستفهام، وخبر، ونداء، أي خمس صيغ حسب التعلق. يمتنع عليه الكذب اتفاقًا إمَّا لأنه قبيح والله لا يفعل القبيح، ولأنه منافٍ لمصلحة العالم والأصلح واجب عليه، أو لأنه نقص والنقص محال على الله، أو لأنه لو اتصف بالكذب لكان كذبه قديمًا، فيمتنع عليه الصدق، أو لأنه خبر النبي الذي يُعلَم صدقه بالمعجزة وليس بالكلام حتى لا نقع في الدور. والحقيقة أن صدق الكلام يكون إمَّا من حيث الصحة التاريخية وهو موضوع النقد التاريخي وعلوم الرواية ومصطلح الحديث أو من حيث الفهم، ويكون ذلك عن طريق قواعد اللغة وأسباب النزول أو من حيث التحقق الفعلي كنظام للعالم، ويكون ذلك من خلال الفعل للأفراد وللجماعات في التاريخ. فلا يرجع صدق الكلام إلى صدق الذات بحسب كمالها، فذاك صدق علوي

---

[١٥٩] الكلام صوت من يقوم بذات الله عند الحنابلة والكرامية ويقوم بغيره عند المعتزلة (المحصل، ص١٢٤-١٢٥؛ العضدية، ص٢٢٨–٢٤٥؛ الشرح، ص٥٢٨–٥٣٠؛ الإرشاد، ص١٠٢-١٠٣؛ النهاية، ص٢٨٢–٢٨٧؛ الغاية، ص٩٤–٩٧، ص١١١-١١٢). غالت السلف والحنابلة كرد فعل على المعتزلة وجعلت ما بين الدفتين من حروف وكلمات هي بعينها كلام الله بالرغم من رفضهم القول بأنه مخلوق وتفرقتهم بين اللسان والعين وبين كلام الله الأزلي، فهناك فرق بين قال وفعل وبين أمر وخلق. ثم أحدث الأشعري قولًا ثالثًا، حدوث الحروف والكلمات وقِدَم الكلام والأمر الذي تدل عليه هذه العبارات جامعًا بين الحنابلة والمعتزلة (الإرشاد، ص١٠٩).

[١٦٠] إثبات الكلام النفسي هو موقف الأشاعرة، ويستشهدون بقول الشاعر:

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما   جعل اللسان على الفؤاد دليلًا

(المحصل، ص١٢٤-١٢٥؛ المعالم، ص٥٣؛ النهاية، ص٩٤–٩٧، ص٢٨٢–٢٨٧).

مفارق، بل يرجع إلى ضبط الإنسان له بمناهجه في النقل وبقواعده في التفسير وبأفعاله في السلوك. ولكن تبدو الصعوبة في تصور الكلام النفسي صفة للذات الإلهية وليس معنًى في الشعور الإنساني. إذ كيف يكون هذا الكلام مغايرًا للعلم والإرادة، بل قد يخالفهما، فقد أمر الله أبا لهب بالإيمان (الكلام في صيغة الأمع) مع علمه بأنه لا يؤمن، وامتناع إرادته عما يخالف علمه محال؟ لذلك آثر الحكماء الحديث عن الكلام الإنساني لفظًا ومعنًى، الحسي والمعنوي. والحجة أنه لو كان للباري كلام فإمَّا أن يكون من جنس كلام البشر أو لا يكون. والأول إمَّا أن يكون لسانيًّا وهو تشبيه أو نفسانيًّا وهو باطل نظرًا لارتباط النفساني باللسان، ولأن النفس بها تفكير ووهم وخيال. كلام الله إذن ليس من كلام البشر. ولا حيلة للحديث عنه إلا قياس الغائب على الشاهد وبالتالي الانتهاء إلى الكلام كلفظ أو كمعنًى أو التوقف والتسليم بالعجز عن تعريف الكلام وهو ما يناقض نظرية العلم؛ لأن الجهل من مضادات العلم.[١٦١]

(٦-١) الإثبات والنفي

وهي قضية تتعلق بإثبات الصفات ونفيها. فالباري متكلم بكلام ليس من جنس الأصوات والحروف، صفة منافية للسكون والآفة، تكلم الله بها، آمرًا، ناهيًا، مخبرًا. والدليل على ذلك إمَّا النقل والتواتر والإجماع وأمَّا العقل. والنقل كثير ولكنه ظني، معارَض بنقل آخر، ويمكن تأويله لإثبات الضد. كما أنه دور؛ لأن النقل نفسه كلام في حاجة إلى إثبات، ولا يثبت إلا بعد إثبات النبوة.[١٦٢] وقد يثبت بتواتر من الأنبياء وبإجماعهم وإن لم يكن دليلًا على صدق النبوة كالمعجزة.[١٦٣] والتواتر لا يثبت إلا صحة النقل الخارجي دونما نقد داخلي،

[١٦١] المواقف، ص٢٩٥–٢٩٦؛ النهاية، ص٢٧٢–٢٧٤؛ الغاية، ص٩١–٩٤؛ المحصل، ص١٣٤. ويقول الجويني: «من أئمتنا من يمتنع من تحديد الكلام … وجملة المعلومات لا تضبطها الحدود بل منها ما يحدد ومنها ما لا يحدد كما أن منها ما يعلل ومنها ما لا يعلل» (الإرشاد، ص١٠٣–١٠٤). انظر أيضًا رسالتنا الأولى: La Phénoménologoie de l'exégèse.

[١٦٢] لذلك رفض الآمدي الحجج النقلية لإثبات الكلام، والنقل كثير مثل: ﴿وَكَلَّمَ اللهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾، ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ﴾، أو حديث: «فضل كلام الله على كلام الخلق كفضل الخالق على المخلوق»، أو «أعوذ بكلمات الله التامة» (الإنصاف، ص٣٧).

[١٦٣] التحقيق، ص٧٣؛ الاقتصاد، ص٦١؛ المعالم، ص٤٧.

ولا يثبت إلا الكلام الحسي من المبلغ إليه. والحقيقة أن إجماع الأنبياء متوقف على صدق الرسل وصدق الرسل متوقف على صحة الكلام، وبالتالي نقع في الدور. وقد يثبت بإجماع الأمة، وهو ضعيف؛ لأن الإجماع لا يكون إلا على اللفظ وليس على المعنى مثل التواتر.

أمَّا العقل فإنه يعتمد على عدة حجج أولها حجة الكمال. فالسمع والبصر والكلام مظاهر كمال، والصمم والعمى والخرس مظاهر نقص. فلو لم يكن الباري موصوفًا بها لكان الإنسان أكمل منه فوجب أن يكون الباري سميعًا بصيرًا متكلمًا بلا صماخ وحدقة ولسان. وهنا يقوم الشعور بإثبات شيء بطريق التشبيه ثم نفيه بطريق التنزيه أو إثبات الشيء عن طريق نفي الضد، وإثبات الكمال عن طريق نفي العيب.[١٦٤] وقد يثبت الكلام بكلام النفس قياسًا للغائب على الشاهد مما يدل على أن الإنسان لا يتحدث عن الكلام إلا وفي ذهنه كلامه، وكأن الكلام على الإطلاق تجريد لكلامه الخاص، وتحويل للواقع إلى مثال.[١٦٥] وقد يثبت الكلام عن طريق الأحكام. فأفعال العباد مترددة بين الحظر والإباحة والندب والوجوب. واختصاصها بهذه الأحكام يستدعي مخصِّصًا، وليست كذلك إرادة الله لأن الله قد يأمر بما لا يريد، وهذا المخصِّص هو الكلام.[١٦٦] ولما كان الله ملكًا مطاعًا، وكان له الأمر والنهي فإن ذلك يستلزم بالضرورة الكلام.[١٦٧] وقد رد الحكماء على حجة الطاعة بأن ذلك يستلزم التصديق. وكيف يمكن الرد على منكرها والجاحد لصدقها في نفسها؟ أليس ذلك نقلًا لموضوع الكلام إلى موضوع آخر هو النبوة؟ وأخيرًا إذا دلت الأفعال من حيث إتقانها على العلم، ويستحيل أن يعلم الله شيئًا ولا يخبر عنه، والله يصح منه الإرشاد والتنبيه والتعليم والإخبار، فوجب أن يكون له كلام. وهي حجة قائمة على جواز انبعاث الرسل، وبالتالي تقوم على شيء مطلوب إثباته.[١٦٨] والحقيقة أن إثبات الكلام بالإرادة أو

---

[١٦٤] المسائل، ص٣٦٤–٣٦٥؛ الإرشاد، ص٩٩؛ الاقتصاد، ص٦٠–٦٨؛ المحصل، ص١٢٤–١٢٦؛ المعالم، ص٧؛ الإنصاف، ص٣؛ الحصون، ص٢٠–٢٢؛ النهاية، ص٢٧٠–٢٧٩؛ التمهيد، ص٧.

[١٦٥] الإرشاد، ص٩٩–١٣٧.

[١٦٦] رفض الآمدي هذه الحجة (الغاية، ص٨٨–٨١؛ الاقتصاد، ص٦٠-٦١).

[١٦٧] النظامية، ص١٨. وهي الحجة التي يفضلها الآمدي.

[١٦٨] وقد رفض الآمدي أيضًا هذه الحجة (الغاية، ص٨٨–٩١).

بالقدرة أو بالعلم أو حتى بكلام النفس إثبات ضعيف. فالإرادة إمَّا للامتثال أو لإحداث الصيغة أو لجعلها دالة على الأمر. والأول يعارضه أبو جهل وإبراهيم يذبح ولده، والقدرة معنًى يتعلق بكل ممكن، والإرادة أخص، والعلم أعم من الأمر، وأحاديث النفس مرتبطة باللسان.[١٦٩] والحقيقة أن الكلام ليس في حاجة إلى إثبات إنما الإشكال في إثبات كلام من؟ إن الكلام الإنساني يفرض نفسه، والوحي ذاته كلام بلغة الإنسان، وصيغه صيغ الكلام الإنساني، أمر ونهي وخبر.[١٧٠]

وليس إثبات الكلام أو نفيه مجرد وقوع في التشبيه أو حرصًا على التنزيه، بل إن الأمر يتعلق بالكلام نفسه. فإن إثبات الكلام كصفة للتأليه المشخص يوقع في التشبيه، ويعطي الأولوية للذات المشخصة على الصفة ثم للصفة على الكلام.[١٧١] وأن نفي الكلام إثبات للتنزيه لأن الكلام يؤدي إلى الانفعال، والانفعال نقص في التنزيه على مستوى الكمال ونفور من التشخيص. فالكلام فعل وانفعال وحركة. الكلام لا صلة له بالذات المشخصة، بل هو من فعل الطباع.[١٧٢] فنفي الكلام إذن قضاء على الاغتراب وعود إلى الكلام الإنساني، ورد الوعي إلى ذاته مدركًا ومتكلمًا، وإعمال للعقل بدل الوهم، ورؤية للواقع لا للخيال.

---

[١٦٩] الغاية، ص٩٧–١٠١.

[١٧٠] النهاية، ص٢٦٨؛ النسفية، ص٧٩–٨٣؛ الإرشاد، ص٩٩–١٠٠.

[١٧١] عند ابن كلاب لم يزل الله متكلمًا، والكلام من صفات النفس كالعلم والقدرة. وعند أهل السنة الله متكلم بدليل أنه كلم موسى بكلامه، والكلام صفة له في الأزل (الفقه، ص١٨٤؛ مقالات، ج١، ص٢٤١). الكلام صفة لذاته لم يزل موصوفًا به قائمًا به مختصًّا بذاته. ولا يصح وجوده بغيره (الإنصاف، ص٢٦).

[١٧٢] نفى الإسكافي وعبَّاد بن سليمان وجهم الكلام؛ لأن الله لا ينفعل (الفِرَق، ص٢١٣؛ التنبيه، ص١٣١؛ مقالات، ج١، ص٢٤١). وكذلك نفته الفلاسفة والصابئة ومنكرو النبوات (النهاية، ص١٩٨). وعند المعتزلة القائلين بالطباع مثل معمر بن عبَّاد لا يكلم الله أحدًا في الحقيقة ولا يفعل الكلام على التصحيح. كلامه فعل الجسم بطباعه لا كلام الله على الحقيقة. الله ليس بمتكلم ولا بمكلم (الفِرَق، ص١٥٢؛ الانتصار، ص٥٧؛ مقالات، ج٢، ص١٦٧، ص١٧٨–١٧٩). وعند معمر ليس الكلام صفة أزلية أو فعل لأنه لم يفعل شيئًا من الأعراض. القرآن فعل الجسم الذي حل الكلام فيه وليس فعلًا لله أو صفة (الفِرَق، ص١٥٢).

وقد يكون هناك حل وسط بين إثبات الكلام ونفيه، وجعل الكلام صفة فعل لا صفة ذات، فالتأليه المشخص لا يتكلم، بل هو متكلم.[١٧٣] ومِنْ ثَمَّ يمكن إثبات الصفة دون الوقوع في التشبيه. وصفة الفعل توحي بأن الكلام ذو اتجاه واحد، وهو قصد من الذات نحو الآخر دون القضاء التام على التشخيص؛ لأن الذات المؤلَّهة ما زالت موجودة. وقد تنقلب الآية فلا يصبح التأليه المشخص متكلمًا أو مكلمًا، بل يصبح متكلمًا بكلام غيره، ومكلمًا لغيره، أي أنه يصبح محلًّا للحوادث كسائر المتكلمين.[١٧٤]

والحقيقة أن هذا وضع خاطئ للمشكلة. فالكلام لا ينسب إلى شخص المتكلم أو حتى إلى السامع، بل يدرس في نفسه. لا يحتاج الأمر إلى افتراض شخص متكلم؛ لأن الكلام موجود بالفعل بدليل الوحي. لا يهم أن يكون الوحي كلام شخص، بل هو مجرد كلام. والذهن البشري يبحث بعد واقعة الكلام وليس قبلها. المقصود من الكلام هو اتجاه الكلام وغايته وليس مصدره وأصله، على عكس الصوفية الذين أرادوا بالتأويل إرجاع الكلام إلى مصدره الأوَّل في شخص المؤلَّه. لا يدل الوحي على أن هناك متكلمًا، بل على أن هناك مستمعًا. ما يهمنا ليس هو الإلهيات، بل الإنسانيات، أي فهم الكلام كمقصد أو اتجاه نحو الإنسان. والشخص نفسه لا يُعرَف إلا من خلال الكلام؛ لأن الكلام يشير إلى تشخيص عواطف التأليه. الكلام هو نقطة البداية لا الشخص، وأن ما يطرق الأذن هي الكلمة لا الشخص الذي تفوه بالكلمة. الكلمة موجودة بفعل طرق الأذن، ولكن الشخص قد يكون وراء ستار أو متحدِّثًا عن بُعد. وأن التحول في تاريخ العقائد إنما يكون باستمرار من الكلمة إلى الشخص كما تم في تاريخ العقائد المسيحية وتفسير معنى الكلمة.[١٧٥]

فإذا كان السمع والبصر يشيران إلى العلم، فهما طريقان إليه. وإذا كانت الإرادة ما هي إلا صفة تشبيهية للقدرة وتشخيصًا لها كان الكلام في الرباعي موازيًا للحياة في

---

[١٧٣] هذا هو موقف الإسكافي، إذ يجوز أن يكلم الله العباد، ولكن لا يُقال إنه متكلم، وسمَّاه مكلمًا ولم يسمه متكلمًا لأن متكلم توهم أن الكلام قائم به ومكلم لا يوهم ذلك (الفِرَق، ص١٧٠). وعند أكثر المعتزلة إلا من قال بالطباع أن كلامه فعل، ومحال أن يكون الله لم يزل متكلمًا (مقالات، ج٢، ص١٧٨–١٧٩). المتكلم من خلق الكلام والباري مقتدر على خلق الكلام وإبداعه (الإرشاد، ص١١٢–١١٨). وعند الجبائي الله متكلم تعني أنه فعل الكلام (مقالات، ج٢، ص١٨٩).

[١٧٤] عند الصالحي الله يتكلم بكلام غيره (مقالات، ج٢، ص١٧٠).

[١٧٥] انظر رسالتنا الثانية، الجزء الثاني: La Phénoménologoie de l'exégèse.

الثلاثي. فما الصلة بين الحياة والكلام؟ يمكن القول بأن الحياة تعبير، وبأن المشخص ليس فقط في ذاته عالمًا قادرًا، بل هو أيضًا متصل بالحياة ويراسلها. ليس التأليه فقط ارتفاعًا إلى أعلى ومفارقةً كما هو الحال في التنزيه، بل هو أيضًا نزول إلى أسفل واتصال بالآخرين وحديث مع الناس.

(٦-٢) هل الكلام قديم؟

وهو الموضوع الغالب على تحليل صفة الكلام كتطبيق خاص للحكم العام على الصفات بالقِدَم أو الحدوث، كما كان العلم نقطة تطبيق لموضوع العلاقة بين الذات والصفات، علاقة زيادة ومساواة، غيرية وهوية. والكلام هو الصفة الوحيدة من الصفات السبع التي لها تحقق ملموس، مرئي ومسموع، هو القرآن. ومن هنا أتت أهميته كدليل حسي مادي على وجود الباري. وأهمية القرآن هو أنه الخبر، وهو مصدر العلم، وهو الصفة الأولى التي منها تثبت باقي الصفات الأخرى نقلًا، وبالتالي له الأولوية عليها باعتباره مصدرًا. وابتداءً من القرن السادس انتقلت مسألة القِدَم والحدوث من صفة الكلام إلى مسألة الوحدة والكثرة. فإثبات وحدة الكلام إثبات لقدمه وقيامه بالذات، وإثبات الكثرة إثبات لحدوث الكلام وقيامه بالحوادث.[١٧٦] والعجيب أن اسم المشكلة ليس قِدَم الكلام وحدوثه، فذلك اسم الحكم العام للصفات كلها أو قِدَم الكلام فقط، وهو ما ركز عليه الأشاعرة، بل «خلق القرآن»، أي نظرية خصومهم المعتزلة. فالتعبير ذاته يوحي بالنفور. فليس هناك مسلم واحد يرضى بخلق القرآن نظرًا لأن الإحساسات الدينية للمسلمين تمج الخلق ولا تقبل إلا القِدَم. القِدَم أكثر تعظيمًا وإجلالًا من الخلق، القديم أفضل من الجديد، والماضي أعمق من الحاضر، والأصلي أقرب إلى القلب من التقليد.

وقد أجمع أهل الإسلام على أن لله كلامًا، وعلى أن الله كلَّم موسى، وعلى أن كلامه في سائر الكتب المنزلة في التوراة والزبور والإنجيل والقرآن، أي في الصحف.[١٧٧] ولكن المسألة هي الصلة بين الكلام كصفة للذات وبين الكلام الحسي المقروء. فالصفة المجردة تدخل تحت إشكال القِدَم والحدوث والكلام الحسي يدخل تحت إشكال المعنى واللفظ. وتنشأ

---

[١٧٦] النهاية، ص٢٧٨؛ المحصل، ص١٣٤؛ المعالم، ص٥٧-٥٨.

[١٧٧] الفصل، ج٣، ص٥.

المشكلة عندما يتم الخلط بين المستويين للكلام الصوري والمادي، فتعتبر الصفة المجردة حادثة أو يعتبر الكلام الحسي قديمًا. وهنا تنشأ الحلول المتوسطة التي تحاول الجمع بين الطرفين مثل قِدَم الصفة المجردة وحدوث الكلام الحسي، أو قِدَم الذات وحدوث الصفات، قِدَم المعنى في النفس وحدوث اللفظ المجرد أو رفض الجميع والتوقف عن الحكم. المواقف إذن أربعة: إمَّا أن يكون الكلام قديمًا حتى بأصواته وحروفه، وإمَّا أن يكون قديمًا ككلام نفسي دون الأصوات والحروف، أو يكون الكلام حادثًا حتى في الذات والصفات كرد فعل على قِدَم الذات والصفات، أو يكون حادثًا غير قائم بالذات بل قائم في المحل.[١٧٨] والحقيقة أنه يمكن رد هذه المواقف الأربعة إلى اثنين: الأوَّل عدم التمييز بين المستويات، سواء كان ذلك قولًا بقِدَم الكلام ذاتًا وصفةً، معنًى ولفظًا، أو بحدوثه ذاتًا وصفةً، معنًى ولفظًا. والثاني التمييز بين المستويات سواء كان بين الذات والصفة أو المعنى واللفظ أو كان بين القيام بالذات والقيام بالمحل.

والحشوية مذهب يقوم على التوحيد بين الكلام كصفة قديمة أزلية وبين الكلام كأصوات وحروف. لذلك يُسَمَّى مذهب المشبهة الحلولية المجسمة. وينشأ الخلط من الجمع بين الكلام القديم، وهو مفهوم بمفرده كحكم مبدأ بقِدَم الصفات وبين الكلام كحروف وأصوات، وهو مفهوم كحكم واقع على كلام حسي مرئي. فالجمع بين الاثنين خلط وتناقض دون تأصيل عقلي يكشف عن الرغبة في الجمع بين الحساسية الدينية والرؤية الحسية، بين متطلبات الإيمان ومقتضيات الحس، فينشأ مذهب إيماني حسي. ويعتمد المذهب على مجموعة من الحجج النقلية والعقلية تعتمد كلها على أن القراءة هي المقروء والتلاوة هي المتلو، وأن القديم يحل في الحادث ويختلط به مع أن ذلك خلط بين المعنى واللفظ، بين

---

[١٧٨] لذلك كانت هناك أربع فرق، كل منها يمثل موقفًا: الأوَّل الحشوية، وهو موقف الحنابلة، أي إثبات الكلام القديم بالأصوات والحروف دون تفرقة بين الكلام النفسي والكلام اللفظي. والثاني موقف الأشاعرة الذين يشاركون في إثبات القِدَم للكلام النفسي فقط. والثالث موقف الكرامية الذين يثبتون الكلام الحادث المركب من الحروف والأصوات القائم بالذات كرد فعل على موقف الحشوية. والرابع موقف المعتزلة الذين يثبتون الكلام الحادث من الأصوات والحروف غير قائم بالذات وقائم في محل وهو قريب من الأشاعرة في التمييز بين مستويين في الكلام. وقد اعتمد الشهرستاني على هذه القسمة الرباعية في صياغة الحجة الآتية لإثبات قِدَم الكلام. إمَّا أن يكون متكلمًا لنفسه أو بكلام، الأوَّل إمَّا قديم أو حادث، والحدوث محال، والثاني إمَّا في ذاته أو في محل، والمحل لا يكون إلا حادثًا، فلم يبقَ إلا أنه قديم (الحصون، ص٢٠–٢٢؛ الرسالة، ص٤٤–٤٥).

الماهية والواقع، بين الشيء والدلالة. تقوم الحشوية إذن على الخلط بين المستويات في مقابل تصور آخر يقوم على التمييز بين المستويات.[١٧٩] والحقيقة أن معظم الأدلة النقلية من القرآن

[١٧٩] جعل الباقلاني معركته الأساسية مع الحشوية. فهو مذهب المشبهة الحلولية المجسمة القائل بأن كلام الباري حروف وأصوات وأنه قديم، وأن الحروف والأصوات التي توجد في كلام الخلق كلها قديمة، وهو قول يؤدي إلى قِدَم العالم. أمَّا من قال إن القرآن حروف وأصوات تكلم بها الله وهي قديمة لا تشبه حروفنا وأصواتنا، فإن ذلك يؤدي إلى كون القرآن ليس حروفًا وأصواتًا نعلمها وبالتالي لا تكون قرآنًا. أمَّا من قال: الأصوات والحروف التي يذكر بها الله ويتلى بها القرآن فهي قديمة، أمَّا التي ننشد بها الشعر فهي محدثة تناقض لأن الشيء نفسه يتحول من قديم إلى محدث ومن محدث إلى قديم وهو محال (الإنصاف، ص١١١-١١٢). ويعرض الباقلاني أربع عشرة حجة للمشبهة ويرد عليها واحدة تلو الأخرى، إمَّا نقلية خالصة أو عقلية خالصة أو نقلية عقلية. ونظرًا لأهميتها نعرضها كالآتي:

(١) ﴿تِلْكَ آيَاتُ اللهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ﴾، ﴿نَتْلُوا عَلَيْكَ مِنْ نَبَإِ مُوسَى﴾، فالله قال متكلم. وهناك فرق بين التلاوة والمتلو، بين الحق، كلام الله القديم، والكلام. كما أن التلاوة بأمر إلى جبريل وليست مباشرة.

(٢) «قرأ الله ﴿طه﴾، ﴿يس﴾ قبل أن يخلق الخلق بألفي عام، فلما سمعت الملائكة قالوا طوبى لأمة يُنزَل عليها هذا»، أي إضافة القراءة إلى الله. وهذا في الحقيقة يدل على الفَرق بين القراءة والمقروء نفسه، لأن القراءة لم تكن موجودة ثم وُجدت، كما أن الله أمر الملائكة بالقراءة دون إضافة القراءة إلى نفسه.

(٣) ﴿حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللهِ﴾ لا يعني أن كلام الله قديم، فالمشرك يسمعه كالمؤمن. ويعني هنا الفهم والتدبر. كما أنه يوقع في تناقض كون الكلام قديمًا محدثًا في آن واحد. ولا يحل التناقض إلا بأن يكون كلامنا قديمًا أو يكون كلام الله غير كلامنا، وبالتالي لا يكون لدينا قرآنًا.

(٤) الحروف المتقطعة مثل «حم» ... إلخ كلام، أي إن كلام الله حروف. والحقيقة ليس المقصود الحروف المكتوبة بل معناها الذي اختلف فيه المفسرون. فهي أسماء للقرآن كالفرقان والذكر (قتادة ابن جريج)، اسم لكل سورة (زيد بن أسلم)، اسم الله الأعظم (السري والشعبي)، أقسام الله (ابن عباس، عكرمة)، حروف مقطعة من أسماء وأفعال، أ = أنا، ل = الله، م = أعلم = أنا الله أعلم (ابن مسعود، سعيد بن جرير)، كل حرف يدل على معانٍ مختلفة. أ = الله، ل = لطيف، م = مجيد، أ = آلاء، ل = ملك، م = مجد، أ = سنة، ل = ٣٠ سنة، م = ٤٠ سنة، المص، أ = ١، ل = ٣٠، م = ٤٠، ص = ٩٠، والكل = ١٦١ سنة، أ = ١، ل = ٣٠، ر = ٢٠٠، والكل = ٢٣١ سنة، المر، أ = ١، ل = ٣٠، م = ٤٠، ر = ٢٠٠، والكل = ٢٧١، والحقيقة أنهما كلها حروف هجاء للإعجاز، ولا يعني إسقاط حرف إسقاط كلام الله. وهل حروف الله ٢٨ حرفًا؟ وهل القراءات السبع قراءات الله؟

قد أُخرجت من سياقها ودُفعت إلى أعلى بدلًا من أن تتوجَّه إلى أسفل. خرجت عن العالم بدلًا من أن تتجه إليه، تتحول إلى صفة لذات مشخصة مع أنها تصورات للعالم وبواعث للسلوك ونظم للمجتمعات وقوانين للتاريخ. أمَّا الأحاديث فمعظمها ظني من حيث السند أو المتن، يظهر فيها أثر الخيال الشعبي وأساطير الخلق وتحديداتها في الزمان والمكان. ويسهل توجيه نقل مضاد لهذا النقل لإثبات عكس القضية، فيصبح الموقف المذهبي هو الأساس والنقل مجرد تابع ومبرر ومؤيد له. ومعظم الحجج العقلية من الأحاديث وليست من القرآن، روايات آحاد أكثر منها تواترًا، عقائد نظرية أكثر منها شرائع عملية، مما يدل على الاغتراب وقذف الكلام خارج العالم وإلحاقه بالذات المشخصة، الغاية منها التعبير عن العظمة واللانهائية وليس إصدار حكم على مادة الكلام. الغرض منها الإيحاء النفسي والتوجيه العملي الذي يصل إلى حد الإرهاب بالعظمة والجبروت وليس المعرفة الخبرية.

(٥) «أنزل القرآن على سبعة أحرف» لا يعني ذلك حرف الهجاء، بل صيغ الكلام من أمر ونهي وترغيب وجدل ومثل وقصص، أو سبع لغات.

(٦) «من قرأ القرآن فله بكل حرف عشرة حسنات، أما أني لا أقول الم حرف، لكن الألف حرف واللام حرف والميم حرف.» ولا يعني ذلك أن الكلام حروف، بل يعني أن الأجر على الطاعة.

(٧) «إذا كان يوم القيامة نادى الله تعالى بصوته يسمعه من بَعُد كما يسمعه من قَرُب.» ولا يعني ذلك أن الله يتكلم بصوت أو أن الصوت هو الله أو إضافته إلى الله أو أن الصوت موجود.

(٨) «إن الله تعالى إذا تكلم بالوحي وروى بالأمر من الوحي جاء له صوت كجر السلسلة على الصفا.» وهو حديث ضعيف، بالإضافة إلى وجود روايات تقول بأن الصوت مخلوق كما أن الصوت لا يعني الكلام، والصوت غير المصوت.

(٩) إذا كان الصوت مسموعًا بالآذان فهو أصوات وحروف. والله ليس جسمًا تصدر منه أجسام.

(١٠) حلول الصفة القديمة في الظروف والأوعية. والقديم لا يحل.

(١١) «لا تسافروا بالقرآن إلى أرض العدو»، والمعنى هنا المصحف، أي الكتابة، وليس صوت الله.

(١٢) «لو جعل هذا القرآن في إهاب ثم ألقي في النار ما احترق»، والمحروق هو الورق وليس القرآن، كما أن ذلك معجزة محتملة في زمان قديم وليس واقعًا حادثًا في كل زمان.

(١٣) «من حفظ القرآن فاختلط بلحمه ودمه»، وهو حديث ضعيف. والحفَّاظ كثيرون، فكيف يتم اختلاط القديم الواحد في الكثرة المحدثة، والمعنى هو أن الحفظ في الصغر أبقى دون نسيان.

(١٤) لا يعني تعظيم القرآن من الأوساخ قِدَم الحروف، بل تطبيق لقواعد الطهارة العامة (الإنصاف، ص١١–١٤٣).

وكثير من هذه التأويلات تقوم على بواعث سياسية خالصة، الغاية من الإلغاز فيها هو السماح للتأويل السياسي سواء من السلطة أو من المعارضة لحل اللغز طبقًا لمصلحة كل فريق، خاصةً فيما يتعلق بزوال الدول وانهيار أنظمة الحكم وقدوم دولة أخرى والتبشير بنظام قادم به الخلاص.

هناك إذن فرق بين اللفظ والمعنى، بين الدليل والمدلول، فالقراءة غير المقروء، والتلاوة غير المتلو، والكتابة غير المكتوب. والأدلة على ذلك كثيرة من النقل والعقل، من الكتاب والسنة والإجماع والحس والعقل، نقل في مقابل نقل وعقل في مقابل عقل. والحجة الشاملة هي أنه لا يمكن فهم الكثرة والوحدة في الكلام إلا بناءً على التفرقة بين اللفظ والمعنى، بين القراءة والمقروء، بين التلاوة والمتلو. يتعدد القرآن والقرآن واحد، وتتغير الألحان والقرآن واحد، ويتغير الإعراب والقرآن واحد، ويُثاب كل فرد على قراءته والقرآن واحد، وتتعدد القراءات والقرآن واحد، يُقرأ بالكلام بالعربية فهو قرآن، وبالعبرانية فهو توراة أو زبور، وبالسريانية فهو إنجيل. الكلام واحد والتعبير متعدد اللغات. الأمر بالتلاوة استدعاء للفعل، والفعل صفة المأمور لا صفة الأمر. القراءة صفة، والمقروء موصوف، وشرط الصفة القيام بالموصوف. والقراءة وقت الجنابة ممكنة لأن المقروء غير القراءة. كلام الله لا يُلفظ أو يُحكى به. هو كلام واحد ومتعلقاته كثيرة. وهناك حجج أخرى متعددة، منها أن القراءة مرة طيبة مستلذة، ومرة فجة تنفر منها الطباع، مرة رقيقة ومرة منخفضة، وكذلك الكتابة تارة حسنة وتارة سيئة. القراءة فعل الإنسان وعمله، القراءة طاعة وقربى أو معصية وسوء. لا يتصف الكلام القديم بالحروف والأصوات ولا شيء من صفات الخلق ولا يفتقر إلى مخارج وأدوات، بل يتقدس عن جميع ذلك. لا يحل في شيء من المخلوقات. لا يتكلم أحد بكلام الله، فالقراءة أصوات القراء وأكسابهم، أمَّا المقروء فهو المعروف والمعلوم. القرآن إذن لفظ متشابه، يُحمَل على القراءة كما يُحمَل على المقروء.[١٨٠]

---

[١٨٠] الأدلة النقلية مثل: ﴿وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ ...﴾، ﴿وَاذْكُرْ رَبَّكَ ...﴾، ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ...﴾، ﴿فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ ...﴾، ﴿وَاتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ ...﴾ و﴿وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ﴾، ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ﴾، ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ ...﴾، ومن الحديث: من أراد أن يقرأ القرآن غضًّا فليقرأه على قراءة ابن أم عبد (ابن مسعود)، كما يذكر الباقلاني والجويني كثيرًا من أقوال الصحابة والصوفية (الجنيد) كدليل على إجماع الأمة وكأن الإجماع في الأمور العقائدية، وليس في الأمور العملية (الإنصاف، ص٨٠–١٠٦؛ إرشاد، ص١٢٥–١٣٢، ص١٣٦؛ المسائل، ص٣٧٠؛ الأصول، ص١٠٨). لذلك

إن كل اختلاف في القراءات أو تغير في الأصوات أو إسقاط لبعض الحروف لا يحدث تغييرًا في الكلام. الصوت المسموع أو الكلام المكتوب ليس هو الكلام، ولا يمكن لحروف متفرقة أو متناهية تكوين كلام دال لا متناهٍ. القراءة فعل فردي شخصي مكتسب تنفيذًا للأمر، في حين أن الكلام هو الأمر. كل ذلك يثبت في النهاية قِدَم الكلام وأولويته على القراءة.[١٨١] لذلك لا يجوز القول بأنه يلفظ بالقرآن؛ لأن التلفظ رمي، واللفظ يوحي بالخلق لا بالقِدَم.[١٨٢] لذلك يفضل البعض وصف القراءة بأنها ذكر حتى تتميز عن القراءة اللفظية للكلام البشري.[١٨٣] والإثبات يلغي هذا التميز بين فعل القراءة وموضوعها، ويجعل فعل الذات مطابقًا للموضوع تمشيًّا مع اعتبار الكلام موضوعًا حسيًّا خالصًا. فالمقروء دون فعل القراءة افتراض خالص أو إمكانية محضة لا يمكن معرفتها إلا من خلال مظهر حسي

يفرِّق ابن حزم بين الكلام والقول، الأوَّل قديم والثاني محدث (الفصل، ج٣، ص١٠–١٣). وتشخيص حروف اللغة أمر معروف في الديانات القديمة خاصةً في الإسرائيليات.

[١٨١] يعطي الباقلاني خمس عشرة حجة ضد المشبهة الذين يوحدون بين القراءة والمقروء، وهي: (١) اختلاف القراءات وثبوت الكلام. (٢) إسقاط حروف من القرآن ليس تغييرًا في الكلام. (٣) صوت الوحي ليس هو الكلام. (٤) ليس كونه مسموعًا على الحقيقة أنه حروف. (٥) تعظيم القرآن عن الأدناس تعظيم للمحل دون حول الكلام فيه. (٦) أوائل السور حروف ولكنها لا تثبت بالضرورة أن الكلام مجرد حروف. (٧) الحروف ثمانية وعشرون والكلام لا نهائي. (٨) القراءة فردية شخصية يحصل ثواب فردي على فعلها. (٩) القراءة مفروضة في الصلاة، فهي إذن فعل. (١٠) الفعل يُضاف إلى الآمر به وإن لم يفعله بنفسه بل أمر بفعله. (١١) الأمر استدعاء الفعل وليس الصفة القديمة. (١٢) الحروف هي القراءة وليس الكلام القديم. (١٣) لو كان الكلام حروفًا لكان كلام الناس كله قديمًا. (١٤) أصوات الله قديمة أزلية وليست وقتية مخلوقة. (١٥) حلول الصفة القديمة في الأدعية لا يجوز على الله (الإنصاف، ص١١٢–١٤٣).

[١٨٢] عند الأشعري يُقرأ القرآن في الحقيقة ويُتلى ولا يجوز أن يُقال يُلفَظ لأن اللفظ هو الرمي بل يُقرأ ويُتلى ويُكتَب ويُحفَظ. اللفظ يوحي بالخلق (الإنصاف، ص٣٠–٣١). لا يجوز أن يحكى الكلام ولا أن يُلفَظ به لأن حكاية الشيء مثله وما يقاربه، والكلام لا مثل له من كلام البشر، ولا يجوز أن يُلفَظ به. يتكلم الخلق لأن ذلك يوجب كون الكلام قائمًا بذاته قديمًا ومحدثًا، وكلام الله غير متبعض ولا متغاير (الإنصاف، ص٢٧).

[١٨٣] كلام الرسول ليس قرآنًا بل ذكر (الإبانة، ص٣١). ويشارك الإسكافي من المعتزلة رأي الأشاعرة في أنه يقرأ ولا يلفظ به (مقالات، ج١، ص٢٧١).

هو فعل القراءة وما يصدر عنه من أصوات وحروف. لا توصف القراءة بأنها تلفظ لأنها تختلف عن القراءة العادية لكلام البشر.[١٨٤]

البديل إذن عن الخلط بين المستويات هو التمييز بينها. فالقرآن قديم كصفة أزلية قائمة بالذات ومحدث باعتباره أصواتًا وحروفًا منزَّلة على النبي.[١٨٥] وكل ما هو خارج الصفة مثل اللوح المحفوظ وجبريل وليلة القدر وبيت العزة والسماء الدنيا والصحف والسور المكية والسور المدنية كلها مخلوقة.[١٨٦] الكلام قديم، والحروف والأصوات مخلوقة. العلم غير مخلوق ولكن الأمر والنهي مخلوقان. العلم يحتوي على التصور النظري للعالم والأمر والنهي يمثلان التطبيقات العملية لهذا التصور في الزمان والمكان.[١٨٧] وقد يميز بين الحدوث والخلق، فليس كل محدث مخلوق أو غير مخلوق بالضرورة.[١٨٨] وقد يميز بين

[١٨٤] هذا هو رأي جمهور المعتزلة إلا الإسكافي (مقالات، ج١، ص٢٧١؛ الاقتصاد، ص٦٦-٦٧).

[١٨٥] ويلتقي في ذلك عدد من أهل السنة والمعتزلة والروافض. فعند جعفر بن محمد القرآن لا خالق ولا مخلوق (الإبانة، ص٢٩).

[١٨٦] عند بعض الروافض مثل هشام بن الحكم القرآن بمعنى العلم أو الفعل، لا هو قديم ولا محدث. القرآن صوت مسموع وحرف مكتوب مخلوق (مقالات، ج٢، ص٢٣١–٢٣٣). وعند ابن الماجشون نصفه غير مخلوق (مقالات، ج٢، ص١٣٤).

[١٨٧] عند سليمان بن جرير علم الله غير مخلوق، وليس غير الله، أمَّا الأمر والنهي فمخلوقان. الله لم يزل متكلمًا، أي إنه لم يزل مقتدرًا على خلق الكلام، والكلام محدث منه غير مخلوق ومنه مخلوق، القرآن ليس مخلوقًا، ولفظي به وقراءتي له مخلوقتان (مقالات، ج١، ص٢٧١). لفظنا بالقرآن مخلوق وكتابتنا مخلوقة، والقرآن غير مخلوق، وكلام الله غير مخلوق، وكلام موسى وغيره مخلوق، وكلام الله قديم وسمع موسى الكلام (الفقه، ص١٨٤). نحن نتكلم بالآلات والحروف والله بلا آلة ولا حروف. الحروف مخلوقة وكلام الله غير مخلوق (الفقه، ص١٨٥؛ الإنصاف، ص٧٢). القراءة غير المقروءة، صفة للقارئ، والمقروء غير مخلوق، بل كلام الله. الحفظ صفة القلب والمحفوظ غير مخلوق بل كلام الرب. السمع صفة السامع غير مخلوق، الكتابة صفة الكاتب، والمكتوب غير مقروء، الذكر صفة الذاكر، والمذكور غير مخلوق (الإنصاف، ص١٠٣–١٠٦). وعند الجبائي كلام الله يوجد به قراءة كل قارئ، أي إن العبد يُلجِئ الرب إلى خلق الكلام عند إيثاره اختراع الأصوات والنغمات. فالفعل للعبد وليس للرب في الخلق (الإرشاد، ص١٢١–١٢٤).

[١٨٨] عند زهير الأثري القرآن كلام الله محدث غير مخلوق (مقالات، ج١، ص٣٢٦، ج٢، ص٢٣٢). وعند محمد بن شجاع الثلجي القرآن محدث والامتناع عن القول بأنه مخلوق أو غير مخلوق (مقالات، ج٢، ص٢٣٢).

الحدث والمحدث، فكل حدث لا يكون بالضرورة محدثًا.[١٨٩] وقد يكون بعض الكلام لا في محل والبعض الآخر في محل.[١٩٠]

كلام الله إذن قديم أزلي، نفساني، أحدي الذات، ليس بحروف ولا أصوات.[١٩١] ولا يكفي إثبات ذلك عن طريق تفنيد الموقف الحشوي الذي يقوم على الخلط بين المستويات، أي عن طريق إثبات استحالة الضد، بل هناك أدلة إيجابية لإثبات التمايز بين المستويات، بالنقل والعقل. ويشمل النقل الكتاب والسنة والإجماع.[١٩٢] والحقيقة أن ذلك لا يثبت شيئًا، فالنقل معارَض بنقل غيره، والنقل الأوَّل قد يُؤوَّل حتى يتحول إلى نقل مضاد، فكل نقل

---

[١٨٩] عند أبي معاذ التومني: كلام الله حدث غير محدثه ولا مخلوق قائم بالله لا في مكان (مقالات، ج١، ص٣٢٦، ج٢، ص٢٣٢).

[١٩٠] عند أبي الهذيل بعض كلام الله لا في محل وهو قوله كن وبعضه في محل كالأمر والنهي والخبر والاستخبار، وكان أمر التكوين عنده غير أمر التكليف (الملل، ج٢، ص٧٥-٧٦).

[١٩١] هذا هو موقف الأشعرية الذين يطلقون على أنفسهم أهل السنة في مقابل أهل الضلال أو أهل الحق في مقابل أهل الباطل. فقد ذهب أكثرهم إلى كون الباري متكلمًا بكلام قديم أزلي نفساني أحدي الذات، ليس بحروف ولا أصوات. وهو مع ذلك ينقسم بانقسام المتعلقات، مغاير للعلم والقدرة والإرادة وغير ذلك من الصفات (الغاية، ص٨٨-٨٩). القرآن كلام الله غير مخلوق (النسفية، ص٧٩-٨٣؛ العضدية، ج٢، ص٢٢٨-٢٤٥؛ النهاية، ص٢٦٨-٢٧٠). كلام الله هو علمه لم يزل وأنه غير مخلوق (الفصل ج٣، ص٥). كلام الله صفة ذاته لم تزل غير مخلوقة وهو غير الله، وخلاف الله، وهو غير علم الله، وأنه ليس لله إلا كلام واحد (الفصل، ج٣، ص٥). متكلم بكلام أزلي لا مفتتح لوجوده (الإرشاد، ص٩٩). القرآن غير مخلوق وأن قراءة اللفظ به غير مخلوقة (مقالات، ج١، ص٢٧١). كلام الحق منزه عن الحروف والأصوات (المسائل، ص٣٦٩-٣٧٠) (انظر أيضًا: الإبانة، ص٩-١٠؛ الإنصاف، ص٣٧، ص٧١، ص١٠٨-١١١؛ النظامية، ص١٩-٢٠؛ البحر، ص٢٩؛ الكفاية، ص٥٤-٤٦؛ المحصل، ص١٣٣-١٣٤). ويثبت ابن حزم قِدَم الكلام دون أن يكون زائدًا على الذات فكلام الله هو علمه وهو ليس شيئًا غير الباري، القرآن خمسة أشياء، أربعة مخلوقة وواحد غير مخلوق (الفصل، ج٣، ص٨-١٠).

[١٩٢] الحجج النقلية من الكتاب والسنة والإجماع كثيرة عند أهل السنة. فمن الكتاب: (١) ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾ فالخلق غير الأمر، القيام بالأمر دون الخلق. ومثل: ﴿لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ﴾، ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ﴾، والأمر هو الكلام. «كلما أمرهما بالقيام فقامتا لا يهويان.» (٢) ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾، ولو كان غير مخلوق لاحتاج القول إلى ثانٍ، والثاني إلى ثالث، إلى ما لا نهاية. (٣) ﴿لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي﴾،

خاضع لتفسير وتأويل طبقًا للمذهب المسبق الذي قرأ نفسه في النص فابتسره وأخرجه من سياقه ومضمونه وأبعده عن اتجاهه من داخل العالم إلى خارج العالم. أمَّا الأحاديث فهي آحاد أو ضعيفة معارضة بأحاديث أخرى، أغلبها يظهر فيه الدين الشعبي. أمَّا الإجماع فإنه ليس تامًّا، وإنه من فرق واحدة، وإنه يقوم على الهوى، وإنه معارض بالنقل، وإنه لا يتم إلا في مسألة عملية تتعلق بصالح الأمة. أمَّا الحجج العقلية فمعظمها جدلي يقوم على

«وتكسرت الأقلام»، وبالتالي يثبت القِدَم وإلا وقع الكلام في نطاق الحدوث. (٤) ﴿إِنْ هَذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ﴾ على لسان المشركين، وأصنام إبراهيم لا تنطق. فالنطق صفة من صفات الألوهية. (٥) ﴿لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾، أي إنه لا يفنى. (٦) ﴿وَكَلَّمَ اللهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾. وهذا في الحقيقة ضعيف لأن موسى لا يسمع إلا الكلام الحادث في أصوات وحروف. (٧) ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾ فكيف يكون مخلوقًا واسم الله في القرآن؟ (٨) ﴿تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ﴾، ولا يُقال للمخلوق تبارك. (٩) ﴿شَهِدَ اللهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ﴾ والشهادة بالكلام القديم مثل الله. (١٠) ﴿سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى * الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى﴾، ﴿تَعَالَى جَدُّ رَبِّنَا ...﴾ فالاسم غير الخلق. (١١) ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ﴾، ولكن يبرز سؤال هل عدم إيصال الكلام إلا بوسيلة اتصال يدل على قِدَم الكلام من ناحية المتكلم أكثر مما يدل على حدوثه من جهة السامع؟ (١٢) ﴿الرَّحْمَنُ * عَلَّمَ الْقُرْآنَ * خَلَقَ الْإِنْسَانَ * عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾، وهذه تفرقة بين القرآن والإنسان. (١٣) ﴿وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ﴾، فالكلام قبل الحوادث. (١٤) ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ﴾، فالكلام لا يتبدل ولا يتغير، وبالتالي لا يكون حادثًا. أمَّا الحديث فمثل: «أعوذ بكلمات الله التامات»، والمحدث لا يكون تامًّا. ومُحال أن يعوذ مخلوق بمخلوق. ومثل: «فضل كلام الله على سائر الكلام كفضل الله على سائر خلقه»، والفضل هو القِدَم. وهنا يبرز بسؤال: هل الفضل في القِدَم في الصواب والصحة والصدق؟ أليس القِدَم فضلًا إنسانيًّا خالصًا؟ أمَّا الإجماع فهي مجرد أقوال متفرقة لبعض الصحابة والأوائل مثل قول علي: «والله ما حكمت مخلوقًا بل حكمت القرآن» (الإنصاف، ص٧٢). وقال وكيع: «من قال القرآن مخلوق فهو مرتد ويُستتاب، فإن تاب وإلا قُتل.» وقال ابن المبارك: «نستطيع أن نحكي كلام النصارى واليهود ولا نستطيع أن نحكي كلام الجهمية.» وأبو حنيفة مشرك لأنه كان يقول بخلق القرآن واستتابه ابن أبي ليلى حتى رجع. وعند الثوري من قال إن القرآن مخلوق فقد كفر. وعند زيد بن علي، وعلي بن الحسين، من قال إن القرآن غير مخلوق كافر عند العلماء (الإبانة، ص٢٩). وعند أصحاب الحديث وأهل السنة القرآن كلام الله غير مخلوق، ومن قال باللفظ أو بالوقوف فهو مبتدع (مقالات، ج١، ص٣٢١). وعند عبد الله بن سعيد القطَّان: كلام الله غير مخلوق (مقالات، ج١، ص٣٢٥) (انظر: الإبانة، ١٩–٢٩؛ الإنصاف، ص٧١؛ الوسيلة، ص٢٧–٣٠؛ اللمع، ص٣٣–٣٦؛ المعالم، ص٥٣–٥٥؛ الاقتصاد، ص٦٥-٦٦؛ المحصل، ص١٣٣-١٣٤).

القسمة واستحالة الحدوث بناءً على دليل الحدوث لإثبات الصنع وصفة القديم كوصف للذات. وقد تكون حججًا خطابيةً إيمانيةً مستمدة من الحجج النقلية دون إحكام عقلي نظري كافٍ. وقد يقوم البعض منها على إثبات استحالة الضد، أي إنها براهين خلق.[١٩٣] وتقوم حجج أخرى لإثبات القِدَم على الفصل التام بين الكلام والصفة والذات القديم وبين الكلام كموضوع حسي موجود مكتوب ومقروء ومسموع استنكافًا من المادة وتأففًا منها، ومِنْ ثَمَّ يكون إثبات القِدَم تعبيرًا عن عواطف التطهر.[١٩٤] وقد كان هم كل متكلم أشعري

[١٩٣] ويمكن إعطاء نماذج للحجج العقلية على النحو التالي: (١) لو كان متكلمًا بكلام محدث فيكون ذلك المحدث إمَّا قائمًا بذاته أو قائمًا بغيره، والأول باطل لأنه يقتضي أن تكون ذاته محلًّا للحوادث، والثاني باطل لأنه جائز أن يكون جاهلًا (المسائل، ص٣٦٩؛ البحر، ص٣١؛ المحصل، ص١٣٣–١٣٤؛ المعالم، ص٥٣–٥٥). (٢) لو كان كلام الله غير الله لا يخلو إمَّا أن يكون جسمًا أو عرضًا، لو كان جسمًا لكان في مكان واحد وما كان بلغ إلينا الكلام ومجموعًا في كل بلد، ولو كان عرضًا لاقتضى حاملًا ولكان كلام الله الذي عندنا غير كلامه الذي عند غيرنا (الفصل، ج٣، ص٥–٦؛ الإبانة، ص٢٦؛ النظامية، ص١٨–١٩). (٣) يثبت قِدَم الكلام حتى لا يقع تحت أمر التكوين. (٤) الكلام من صفات الكمال. (٥) الله آمرًا ناهيًا من صفات الكلام وهو ما يستلزم كلامًا قديمًا. (٦) قول الله لإبليس عليك لعنتي إلى يوم الدين، واللغة أبدية. (٧) غضب الله وسخطه ورضاه ومحبته أبدية قديمة فكذلك الكلام. والسؤال: هل يجوز إثبات قِدَم الكلام بالمثبت قِدَم باقي الصفات وهو المطلوب إثباته (الإبانة، ص٢٥). (٨) لم يزل عالمًا مريدًا فلماذا لا يكون لم يزل متكلمًا؟ (الإبانة، ص٢٥). (٩) ويثبت قِدَم الكلام بإثبات استحالة حدوثه (اللمع، ص٤٢–٤٦؛ الأصول، ص١٠٦–١٠٧). (١٠) إثبات قِدَم الصفة بمنع استحالة وقوع الضد فيه (اللمع، ص٣٦–٤٢). والسؤال هو: أليس إثبات الشيء كنفي لضده حكم عقلي في موقف إنساني فعدم العدل إثبات لجور لأنه عدم نصرة للعدل، وهو منطق يقوم على تعارض الطرفين وعلى إنكار الوسط والمحايدة؟ (١١) القرآن مشتمل على أسماء الله والاسم والمسمى واحد فيجب أن يكون القرآن قديمًا مثل الله (الشرح، ص٥٤٢–٥٤٩). (١٢) ولو لم يكن قديمًا لكان يجب أن يكون أخرس أو ساكنًا، كما في الشاهد، أي التشبيه بالإنسان. (١٣) لو لم يكن قديمًا لكان حادثًا أو حالًا في حادث وكلاهما باطل (الشرح، ص٥٥٥–٥٦٣).

[١٩٤] يقدم الأشعري حججًا عديدةً لإثبات قِدَم الكلام، كلها تقوم على إثبات استحالة الضد استنكافًا من المادة، مثل: (١) لا يجوز أن يكون الكلام مخلوقًا في غيره وإلا كان إلهًا. (٢) الخلق للأشياء والقرآن ليس شيئًا. (٣) الوجود الثابت لا يدل على أن الكلام مخلوق محدث. (٤) من الذكر ما ليس بمحدث فإذا كان النهي محدثًا فالكلام ليس بمحدث. (٥) القرآن ليس فعلًا. (٦) المجعول ليس مخلوقًا بل مسمًّى. (٧) المجعول هو المقروء المتلو وليس الكلام القديم. (٨) التبديل والنسخ في الرسم والتلاوة

المباراة في إثبات قِدَم الكلام والتفصيل في الحجج وكأنها مسألة بها تُرعى مصالح الأمة. منها ما يعتمد على قِدَم الصفات أو على إثبات الأزلية أو على نفي الضد واستحالة الخلق أو على مجرد المعنى العام المفهوم من الخبر.[١٩٥]

والقول بقِدَم الكلام يؤدي بالضرورة إلى القول ببقائه. فإذا كان الكلام أزليًّا فإنه يكون كأوصاف الذات المشخص. فهو لا أول ولا نهاية له في الزمان. ولا يؤثر في ذلك كون الكلام جسمًا أم عرضًا؛ لأنه يكون حينئذٍ جسمًا أو عرضًا باقيًا في حين أن الأجسام والأعراض الأخرى غير باقية.[١٩٦] وإمعانًا في إثبات البقاء يكون الكلام كله باقيًا، سواء كان الكلام صفة للذات المشخص أو كلام الإنسان.[١٩٧] ومع ذلك لم تحظ صفة البقاء بما حظيت

والخط والحكم وليس للصفة. (٩) حمل المصحف وانتقاله ليس حملًا للصفة القديمة وانتقالها لها. (١٠) الكلام غير السور والآيات والكلمات والحروف والأصوات (مقالات، ج٢، ص٢٣٤).

[١٩٥] بعض الحجج القائمة على قِدَم الصفات، مثل: (١) الكلام هو الأمر، والأمر قديم. (٢) الكلام صفة، والصفة قديمة وليس موضوعًا حادثًا كالمخلوقات. (٣) لو كان الكلام مخلوقًا لوجب التسلسل إلى ما لا نهاية. (٤) إرادة الله ليست مخلوقة في بعض المخلوقات وكذلك الكلام. (٥) الكلام صفة، فلماذا يكون مخلوقًا وغيره من الصفات غير مخلوقة. أمَّا ما يقوم منها على إثبات الأزلية، فمثل: (١) لا تنفد كلمات الله، أي إن الكلام أزلي كالله. (٢) الله باقٍ مع فناء الأشياء والكلام لا يفنى كما تفنى الأشياء. (٣) أوامر الله على الأشياء، ولما كانت الأشياء تفنى فالأوامر باقية وإلا كانت فانية. أمَّا الحجج التي تعتمد على نفي الضد واستحالة الخلق، فمثل: (١) يعني الخلق التجسيم وأن كلام الله مخلوق، أي إذا حل في شجرة تتكلم الشجرة. (٢) الخلق معناه التجسيم والكلام غير مجسم. (٣) لو كان الكلام مخلوقًا لكان الله لم يزل كالأصنام لا تنطق. (٤) لو كان مخلوقًا لكان كلام الأشياء مثل كلام الله. (٥) لو كان مخلوقًا لكان كل كلام مسموع هو كلام الله. (٦) النزول لا يعني الخلق. أمَّا الحجج التي تعتمد على تحويل الخبر إلى معنى فمثل: (١) رفض القرآن أن الكلام قول البشر. (٢) تكليم الله لموسى. (٣) اسم الله في القرآن، فكيف يكون مخلوقًا؟ (٤) الله شهيد على نفسه بكلامه والقديم لا يشهد إلا على قديم مثله. (٥) الله لا يكلم إلا وحيًا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولًا ولا يسمعه الخلق (الإبانة، ص١٩–٢١؛ الإنصاف، ص٧١).

[١٩٦] الكلام جسم باقٍ، فالأجسام يجوز عليها البقاء، وكلام المخلوقين لا يبقى (مقالات، ج١، ص٢٤٦–٢٤٧، ج٢، ص٢٣٦). الكلام عرض باقٍ وكلام غيره لا يبقى (مقالات، ج١، ص٢٤٦–٢٤٧).

[١٩٧] كلام الله باقٍ وكلام الخلق باقٍ (مقالات، ج٢، ص٢٤٤).

به صفة القِدَم تمامًا كما كان الحال في أوصاف الذات عندما حظي القِدَم باهتمام أكبر من البقاء، وكان ما لا أول له أهم بكثير مما لا نهاية له، وكأن الماضي أهم من المستقبل، وكأن الغوص في الماضي والبحث عن الجذور أهم من التطلع إلى المستقبل والتخطيط له. فإذا كان القول بالقِدَم يستتبع القول بالبقاء كما يستتبع القول بالحدوث القول بالفناء فكيف يشارك الكلام الله في البقاء كما يشارك في القِدَم؟ أليس ذلك قولًا بتعدد القدماء؟ وكيف يشارك الكلام وهي صفة في القِدَم وهو وصف للذات؟

والحقيقة أن القول بتمايز المستويات في الكلام تفاديًا للخلط بينهما يكون موقفًا تطهريًّا صرفًا، يقوم في حقيقة الأمر على مادية مقنعة، وكأن موقف الخلط وموقف التمييز كلاهما واحد، الأوَّل مادية صريحة، والثاني مادية مقنَّعة. فما السبيل إلى معرفة الكلام القديم الأزلي؟ نحن لا نعرفه إلا من خلال الكلام الحادث، وبالتالي لا يمكن معرفة كلام الله كصفة قديمة إلا من خلال الوحي، أي بلغة الإنسان المقروءة والمسموعة، وهو كلام حادث. وإذا كان الكلام نفسانيًّا ليس بأصوات ولا حروف فإن السؤال يكون نفسانيًّا بالنسبة لمن: نفس الله أم نفس الإنسان؟ وهل لله نفس يختزن فيها المعاني كما هو الحال عند الإنسان؟ أليست نفس الله هي نفس الإنسان مدفوعة إلى أعلى، صورة مكبرة لصورة أصغر بدافع التعظيم والإجلال، إقلالًا من شأن الذات، وتعظيمًا من شأن الآخر؟ وإذا كان الكلام أحدي الذات، فإن إنكار التعدد إنكار للمستويات، وبالتالي وقوع في الخلط بينها من جديد. وإذا كان الكلام ليس بحروف ولا أصوات ضد الحدوث، فما علاقة الكلام القديم بالكلام الحادث؟ ليس المهم هو الاعتراف بالتمييز بين المستويات، بل إيجاد الصلة بينها، وإلا وقعنا في الخلط بينهما من جديد. وإذا كان الكلام مغايرًا لباقي الصفات، فكيف يكون مغايرًا لها وهو مصدرها؟ ما صلة الواحد بالكثير، والمعنى باللفظ؟ لذلك لا فرق في النهاية بين الخلط وبين المستويات أو بين التمييز بينها. الأوَّل يجعل الله إنسانًا، فالكلام صوت وحرف، والثاني يجعل الإنسان إلهًا، فالإنسان تكلم بكلام الله القديم. إن القول بقِدَم الكلام لناتج عن ربطه بالتأليه المشخص وجعله مشاركًا له في القِدَم والأزلية والأبدية واللانهائية. وما دام التأليه المشخص غير مجسم كان الكلام كذلك. فالكلام قديم لفظًا ومعنًى مما يؤدي في النهاية إلى القول بأن الكلام جسم أو أنه قديم ومحدث في آن واحد، فإذا ما غالى

البعض في إثبات القِدَم مزايدةً في التنزيه، فإنه يجعل الكلام كله قديمًا، سواء كان معنًى أو لفظًا قائمًا بالذات المشخصة أو بفعل القراءة وبحركة اللسان.[١٩٨]

[١٩٨] لا فرق إذن بين أهل السنة والحشوية في إثبات الكلام القديم الأزلي. فعند الحشوية الكلام قديم أزلي بذات الرب (الغاية، ص٨٨–٨٩). وعند الحشوية النوابت من الحنابلة هذا القرآن المتلو في المحاريب والمكتوب في المصاحب غير مخلوق ولا محدث بل قديم مع الله. وبالرغم من رفض الأشعري أن تكون الحروف قديمة لاستحالة ذلك لأنه في الوقت الذي يقول فيه الإنسان «الحمد» متنقلًا من اللام إلى الحاء إلى الميم إلى الدال، فإن كلامه يكون قديمًا محدثًا (المسائل، ص٣٦٩–٣٧٠؛ الإرشاد، ص١٢٨–١٣٠؛ المعالم، ص٥٦–٥٧). إلا أن قوله بقِدَم القرآن غطَّى على التمييز بين المعنى واللفظ، وضعف حججه أدى إلى اقتراب الأشعرية من الحشوية. فالقرآن قديم، ويثبت عن طريق إفساد الضد وإبطال النقيض. لو كان مخلوقًا لاحتاج إلى قول كن واحتاج إلى قول ثانٍ وثالث وتسلسل الأمر إلى ما لا نهاية وهو معنى القِدَم (اللمع، ص٣٣–٣٤). كلام الله غير مخلوق ولم يخلق شيئًا إلا وقد قال له كن فيكون. ومن قال بخلق القرآن فهو كافر (الإبانة، ص٩–١٠). الله متكلم، وكلامه قديم ليس بمخلوق ولا مجعول ولا محدث، صفة من صفات ذاته كالعلم والقدرة والإرادة (الإنصاف، ص٧١). الكلام صفة من صفات ذاته قديم بقِدَم، موجود بوجود، موصوف به فيما لم يزل وفيما لا يزال لا يجوز أن يباينه ولا يزايله ولا يحل في مخلوق ولا يتصف بالحلول. مع ذلك فلا مهرب من القول بالحلول لتفسير علاقة الكلام القديم بالكلام الحادث، وهي العلاقة التي مهدتها البيئات الثقافية والديانات في الحضارات القديمة المجاورة كالنصرانية مثلًا في القول بحلول اللاهوت في الناسوت. ويظهر اقتراب الأشعرية من الحشوية عند الكلابية. فقد ذهبت إلى أن كلام الله معنى أزلي قائم بذاته مع أنه واحد، توراة وإنجيل وزبور وفرقان، وأن الذي نسمعه ونتلوه حكاية كلام الله. وفرقوا بين الشاهد والغائب. وذلك يوجب عليهم قِدَم الحكاية أو حدوث الممكن لأنهما لا بد أن يكونا من جنس واحد في قِدَم أو حدوث. وقالوا إننا نسمع كلامنا وليس هو معنى قائم بذات المتكلم ككلام الله. وهو ما ذهب إليه الأشعري. ولكنه لما رأى قوله أن الذي نتلوه في المحاريب ونكتبه في المصاحف حكاية كلام الله يوجب أن يكون كلامه أيضًا محدثًا وأصواتًا وحروفًا قال: هذا المسموع هو كلام الله لأن العبارة تكون من جنس المعبر عنه وجري على القياس وقال: الكلام معنى قائم بذات المتكلم من دون فرق بين الشاهد والغائب (الشرح، ص٥٢٧–٥٢٨). وقال قوم في اللفظ في القرآن ونسبوا إلى أهل السنة أنهم يقولون إن الصوت غير مخلوق والخط غير مخلوق، وهذا باطل. وما قال قط مسلم إن الصوت الذي هو الهواء غير مخلوق وإن الخط غير مخلوق، والذي نقول به هو ما قال الله ونبينا ولا نزيد على ذلك شيئًا، وهو قول القائل: القرآن هو كلام الله، كلاهما معنًى واحد، واللفظان مختلفان، والقرآن هو كلام الله على الحقيقة بلا مجاز ونكفِّر من لم يقل ذلك، ونقول إن جبريل نزل بالقرآن الذي هو كلام الله على الحقيقة على قلب محمد (الفصل، ج٣، ص٧). وزادت المشبِّهة قولهم في القرآن بأن الحروف والأصوات والرقوم المكتوبة قديمة أزلية واستدلوا بأخبار: «ينادي الله يوم القيامة بصوت يسمعه الأولون والآخرون»، ورووا أن موسى كان يسمع كلام الله كجر السلاسل على خلاف المعتزلة والأشاعرة مع أن كليهما يقول إنه كلام الله ولكن ليس في الحقيقة كلام الله. أمَّا إثبات

ولما أدى الحكم بالقِدَم سواء في الخلط بين المستويات أو في التمييز بينها إلى تصور حسي للعالم، كان من الطبيعي أن يعترف بذاك صراحةً. الحكم بالخلق أو بالحدوث ليس فقط في صفة للكلام، بل في الذات. فلم يعد القرآن نفسه حادثًا، بل الذات نفسها حادثة ومحلًّا للحوادث، ومن لا يعود هناك فرق بين الحشوية وأهل السنة وبين المشبِّهة. فالطرفان يلتقيان على التجسيم أو التشبيه، مرة لحساب الله ومرة لحساب الجسم. ليست صفة الكلام وحدها هي الحادث، بل إن الذات نفسها تكون محلًّا للحوادث أو محلًّا للقدرة الحادثة.[١٩٩]

(٦-٣) خلق القرآن

أمَّا الحكم بالحدوث فقد ظهر في موضوع «خلق القرآن». والحقيقة أن لفظ الخلق من وضع الخصوم، والأصوب هو الحديث عن القرآن المسموع المرئي المتكون من الأصوات والحروف والعبارات الدالة والمقروء والمحفوظ، وهي النظرة الأكثر علمية للكلام.[٢٠٠] ولا

صفة قائمة بالله لا نقرؤها ولا نسمعها ولا نبصرها مخالفةً للإجماع، فما بين الدفتين كلام الله أُنزل على جبريل، مكتوب في المصاحف وفي اللوح المحفوظ. ﴿سَلَامٌ قَوْلًا مِنْ رَبٍّ رَحِيمٍ﴾، ﴿إِنِّي أَنَا اللهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾، ﴿وَكَلَّمَ اللهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾، ﴿إِنِّي اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالَاتِي﴾، ﴿وَكَتَبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَاحِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْعِظَةً وَتَفْصِيلًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾، أو حديث: «إن الله كتب التوراة بيده» (الملل، ج٢، ص١١٨).

[١٩٩] هذا هو موقف الكرامية، وقد تم عرضه من قبل في أوصاف الذات المخالفة للحوادث. فعند الكرامية كلامه قدرته على قوله، وقوله حادث في ذاته (الأصول، ص١٠٦). حدوث قول الله في ذاته بناءً على أن الله محل للحوادث (الفِرَق، ص٢٢٩). كلام الله قديم والقول حادث غير محدث، القرآن هو كلام الله وليس بكلام إله، وكلام الله القدرة على الكلام، وقوله حادث قائم بذاته وهو غير قائل بالقول القائم به بل قائل بالقائلية، وكل مفتتح وجوده قائم بالذات فهو حادث بالقدرة غير محدث، وكل مفتتح وجوده قائم بالذات فهو حادث بالقدرة غير محدث، وكل مفتتح مباين للذات فهو محدث بقوله «كن» لا بالقدرة (الإرشاد، ص١٠١). فالكلام عند الكرامية قد يطلق على القدرة على المتكلم، وقد يُطلَق على الأقوال والعبارات. وعلى كلا الاعتبارين فهو قائم بذات الرب، لكنه بالاعتبار الأوَّل قديم متحد لا كثرة فيه، وبالاعتبار الثاني حادث متكثر (الغاية، ص٨٨–٨٩).

[٢٠٠] عند المعتزلة والخوارج والإمامية والزيدية وغيرهم من طوائف الحشوية كلام الرب مركب من الحروف والأصوات مجانس للأقوال الدالة والعبارات (الغاية، ص٨٨–٨٩). لديهم أن الكلام أصوات وحروف، كلام حادث (الإبانة، ص٩؛ المحصل، ص١٣٣–١٣٤). وعند المعتزلة كلام الله فعل مخلوق، كلم

فرق في خلق القرآن بين إثبات الصفة ونفيها. ففي كلتا الحالتين الكلام مخلوق أو حادث. وقد يفضل البعض إقامة فرق دقيق بين الخلق والحدوث. فإذا كان القرآن محدثًا فإنه

الله موسى بكلام أحدثه في الشجرة (الفصل، ج٣، ص٥). كلام الباري حادث مفتتح الوجود. وأطلق معظم المعتزلة لفظ المخلوق على كلام الله (الإرشاد، ص١٠٠–١٠١). ذهبت المعتزلة إلى أن الكلام حروف منظومة وأصوات مقطعة شاهدًا وغائبًا لا حقيقة للكلام سوى ذلك، وهي مخلوقة قائمة بمحل حادث إذا أوجدها الباري سُمعت من المحل وكما وجدت فنيت. وشرط الجبائي البنية المخصوصة التي يتآلف منها مخارج الحروف شاهدًا وغائبًا، ولم يشترط ذلك ابنه أبو هاشم في الغائب (النهاية، ص٢٨٨). واتفق المعتزلة على أن كلامه محدث مخلوق في محل، وهو حرف وصوت، كُتب وأمثاله في المصاحف حكايات عنه، فإنما وجد في المحل عرض يفنى في الحال (الملل، ج١، ص٦٦). كل المعتزلة والخوارج يقولون بأن القرآن مخلوق محدث (مقالات، ج١، ص١٠٩–١١٠، ج٢، ص٢٣١). كل الخوارج يقولون بخلق القرآن (مقالات، ج١، ص١٧٤، ص٨٩). حدوث أمره ونهيه وخبره كلام حادث وكلام مخلوق (الفِرَق، ص٢١٤). في بيان ما يشترك فيه سائر المعتزلة. اعلم أن المعتزلة كلهم متفقون على أن القرآن محدث ومخلوق (الاعتقادات، ص٣٨). عند المعتزلة القرآن كلام الله ووحيه مخلوق محدث أنزله الله على نبيه ليكون علمًا ودالًّا على نبوته (وليس المعجزة)، وجعله دلالةً لنا على الأحكام (الجانب العملي) لنرجع إليه في الحلال والحرام، واستوجب مِنَّا بذلك الحمد والشكر والتحميد والتقديس (شكر النعم). وهو الذي نسمعه اليوم ونتلوه وإن لم يكن محدثًا من جهة الله فهو يُضاف إليه على الحقيقة (الشرح، ص٥٢٧–٥٢٨). وعند النجارية من فرق المعتزلة القرآن محدث مخلوق. تكلم الله بالقرآن ليلة القدر ولم يتكلم به قبل ذلك (البحر، ص٣٠–٣١). وقامت المستدركة من النجارية أنهم استدركوا ما خفي من أسلافهم الذين مُنعوا إطلاق القول بخلق القرآن ثم افترقت إلى شعبتين: الأولى تقول إنه مخلوق على ترتيب الحروف على ما قال الرسول، والثانية أن الرسول لم يقل مخلوقًا على ترتيب الحروف صراحةً ولكنه اعتقد ذلك ودل عليه (الفِرَق، ص٢٠٨–٢١٠). قالت النجارية بحدوث الكلام وبالخلق. ولكن الزعفراني انفرد عنهم بقوله إن كلام الله غيره، وكل ما هو غيره مخلوق (الفِرَق، ص٢٠٨). فإذا قُرئ فهو عرض وإذا كُتب فهو جسم. وقالت المستدركة منهم نفس القول، وعند معمر ما دام الله هو المكلم بالقرآن فالقرآن محدث، والقرآن كلام الله (التنبيه، ص١٥–١٦). وقال بشر المريسي وانضمت إليه المرجئة بخلق القرآن (مقالات، ج١، ص١٥؛ الفِرَق، ص٢٠٥). لم يكلم الله موسى ولا يكلم أحدًا قط، خلق الله القول والكلام فوقع ذلك القول والكلام في مسامع من شاء من الخلق، فبلغه السامع من الله بعدما سمعه فسُمِّي ذلك قولًا وكلامًا (التنبيه، ص٩٧). وقد قالت الكرامية والجهمية نفس الشيء. فعند الكرامية خلق الله في ذاته (المسائل، ص٣٦٩؛ المحصل، ص١٣٣–١٣٤). شبَّه الكرامية مع المعتزلة (إلا الجبائي) كلام الله بكلام الخلق، كلاهما أصوات وحروف من جنس كلام البشر، فالكلام حادث ويستحيل بقاؤه (الفِرَق، ص٢٢٩). وذهبت الكرامية إلى أن الكلام بمعنى القدرة على القول بمعنى واحد. ويعني القول معاني كثيرة قائمة بذات الباري وهي أقوال مسموعة وكلمات محفوظة يحدث في ذاته عند قوله وتكلمه ولا يجوز عليها الفناء ولا العدم (النهاية، ص٢٨٨). أمَّا الجهمية فإنها تبنت قول النصارى بأن

يمتنع أن يكون مخلوقًا تجنُّبًا من الوقوع في التجسيم.[٢٠١] فإذا كان كلام الله أصواتًا وحروفًا ليست قائمة بذاتها، بل يخلقها في غيره كاللوح المحفوظ أو جبريل أو النبي، فإن ذلك بناءً على أن أفعال العباد مخلوقة لهم كذلك إمَّا مباشرةً ابتداءً وإمَّا بالتوليد. هناك إذن صلة بين خلق القرآن وخلق الأفعال، كلاهما فعل إنساني خالص مباشر أو متولد.[٢٠٢] والقول بالحدوث يستتبع بطبيعة الحال القول بالفناء، فكما أن الكلام حادث فإنه يفنى.[٢٠٣]

وهناك عديد من الحجج النقلية لإثبات خلق القرآن.[٢٠٤] وهي أيضًا ظنية؛ نظرًا لأنها ابتسار للوحي وقراءة للمذهب في النصوص وحق المذهب المضاد في نفس القراءة. وما أسهل من تحويلها إلى حجج مضادة للمذهب نفسه بقراءة أخرى وبتأويل مضاد. أمَّا الأحاديث فمعظمها ضعيف وخبر آحاد وتعبر عن الدين الشعبي في الإجلال والتعظيم.

أمَّا الحجج العقلية فنوعان: الأوَّل تقوم على برهان الخلق، أي استحالة النقيض. مثلًا: لو كان قديمًا لكنا أمام إلهين قديمين: الله والقرآن. لو كان قديمًا لوجب أن يكون

كلمة الله حواها بطن مريم وزادت عليهم أن كلام الله مخلوق حل في شجرة، وكانت الشجرة حاوية له فلزمهم أن تقول الشجرة: ﴿إِنَّنِي أَنَا اللهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي﴾، يا موسى ﴿إِنَّنِي أَنَا اللهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي﴾! القرآن مخلوق وأن الله لم يكلم موسى ولا يكلم قط وأن الله خلق قولًا وكلامًا توقعا في شأن من شاء من خلقه فبلغه السامع من الله (التنبيه، ص٩٦–٩٧؛ الإبانة، ص٢١، ص٢٨). القرآن مخلوق وهو غير الله (مقالات، ج١، ص٣١٢، ج٢، ص١٦٤؛ الفِرَق، ص٢١٢؛ الانتصار، ص١٢٦). أثبت جهم خلق الكلام (الملل، ج١، ص١٣٠).

[٢٠١] صار قوم من المعتزلة والخوارج والزيدية والإمامية وغيرهم إلى الامتناع عن تسميته مخلوقًا مع القطع بحدوثه لما في لفظ المخلوق من إيهام الخلق، إذ الكلام المخلوق هو الذي يبديه المتكلم تخرصًا من غير أصل (الإرشاد، ص١٠٠).

[٢٠٢] الدر، ص١٤٦–١٤٧.

[٢٠٣] الكلام عرض غير باقٍ، وكلام غيره لا يبقى. الكلام يوجد في وقت الخلق ثم يعدم بعد ذلك (مقالات، ج١، ص٢٤٦–٢٤٧).

[٢٠٤] الحجج النقلية كثيرة، مثل: (١) ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ﴾، فالقرآن ذكر، مثل: ﴿وَهَذَا ذِكْرٌ مُبَارَكٌ﴾، ﴿وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَكَ وَلِقَوْمِكَ﴾، والذكر حادث. (٢) ﴿إِنْ هَذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ﴾، ليس في مصدره ولكن في نطقه وفهمه واستعماله. (٣) ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ فكن متأخرة عن الإرادة وهذا حدوث. (٤) ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ …﴾، فإذ ظرف زمان والمختص بالزمان محدث. (٥) ﴿كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ﴾، ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾، ﴿الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ﴾، والمجعول محدث. (٦) ﴿حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللهِ﴾، فكلام الله حادث. (٧) ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا

مثل الله لأن القِدَم صفة من صفات النفس والاشتراك في صفة من صفات النفس يوجب التماثل، أي الاشتراك في جميع صفات النفس. لو كان قديمًا لاختص ببعض المخلوقين دون البعض مثل اختصاصه بالرسول والقرآن معجزته، وهو تناقض لأن القديم لا متعلق له. لو كان قديمًا لاستوت نسبته إلى المتعلقات كالعلم، ووجب أن يكون عالمًا لذاته، قادرًا لذاته كالقديم. ولو كان قديمًا لاستحال أن يعدم لأن العدم مستحيل على القديم. ويتبع برهان الخلق حجة جدلية مؤداها أن كلامه إمَّا أن يكون مثل كلامنا أم لا، والأول مخلوق والثاني لا يعقل؛ لأن الكلام هو الكلام. أمَّا حجج الإثبات فتقوم على النسخ، ففي القرآن ناسخ ومنسوخ، والنسخ من صفات المحدثات، والقديم يمتنع عليه النسخ سواء في اللفظ أم في المعنى. والقرآن أوامر ونواهٍ، وليس من الحكمة أن يأمر بالعدم وينهى عنه. وإذا ما أدى الإنسان الأمر لم يبقَ إلا الآمر. ويستحيل قِدَم الكلام لاستحالة قِدَم الأمر، فلا يوجد مأمور في الأزل. والقرآن معجزة الرسول، فيمتنع أن يكون قديمًا. وأخيرًا القرآن مسموع

نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ﴾ وهو إخبار عن الماضي، أي إنه محدث في الزمان. (٨) ﴿وَكَانَ أَمْرُ اللهِ مَفْعُولًا﴾، ﴿وَكَانَ أَمْرُ اللهِ قَدَرًا مَقْدُورًا﴾، والكلام حامل للأمر، فهو مثله مفعول، وكل مفعول حادث. (٩) ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ﴾، ﴿كَمَا قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ لِلْحَوَارِيِّينَ﴾، والقول حادث. (١٠) ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ﴾، ﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾، ﴿فِي صُحُفٍ مُكَرَّمَةٍ * مَرْفُوعَةٍ مُطَهَّرَةٍ * بِأَيْدِي سَفَرَةٍ * كِرَامٍ بَرَرَةٍ﴾، أي إنه كتاب حادث. (١١) ﴿تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾، ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾، ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ﴾، والنزول لا يكون إلا للحادث. (١٢) ﴿اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾، والقرآن مخلوق. (١٣) ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ﴾، والتبديل حدوث. (١٤) ﴿وَلَئِنْ شِئْنَا لَنَذْهَبَنَّ بِالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ﴾، وما جاز عليه الذهاب جاز عليه العدم. (١٥) ﴿فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ﴾، والاتصاف به في الأزل غير معقول قبل خلق موسى. أمَّا الأحاديث فمثل: «لا تسافروا بالقرآن إلى أرض العدو مخافة أن تناله أيديهم.» وما جاز أن يسافر جاز أن ينتقل. «إني اصطفيتك على الناس برسالاتي وبكلامي»، فالامتنان لا يقع إلا بالمحدث، «إني تارك فيكم الثقلين ما إن تمسكتم به لن تضلوا من بعدي أبدًا، كتاب الله وعترتي أهل بيتي» (الشرح، ص٥٤٩–٥٥١؛ المحصل، ص١٣٣–١٣٤؛ المعالم، ص٥٥–٥٦؛ الاقتصاد، ص٦٧–٦٨؛ الإبانة، ص٣١؛ الحصون، ص٧٦–٧٩؛ الغاية، ص١٠٩–١١١؛ الملل، ج٢، ص٨–١١؛ الإنصاف، ص٧٢–٨٠؛ البحر، ص٣٢–٣٣؛ المواقف، ص٢٩٢–٢٩٥). أمَّا حديث: «كلام الله غير مخلوق» فهو مكذوب؛ لأن المسائل لم تُثَر إلا في القرن الثاني، وبالتالي يستحيل أن يكون هناك نقل صريح من الرسول حول موضوع لاحق لم يبرز في عصره (الملل، ج١، ص١٣١–١٣٢).

ومكتوب ومحفوظ، وبالتالي فهو متغير، نلفظ به ونحرك به اللسان. والحقيقة أن القول بالخلق أو الحدوث أكثر إطلاقًا لعواطف التنزيه، إذ كيف يكون الكلام بالصوت والحرف المسموع المرئي صفةً تعبر عن التنزيه وهي لا تخلو من حس وتشبيه؟ كيف يكون القديم حسيًّا؟ إن القول بالخلق والحدوث هو في نفس الوقت تنزيه للذات وأكثر اقترابًا من الكلام كموضوع حسي علمي يمكن دراسته في علم الصوت أو في علوم اللغة.[٢٠٥]

(٤-٦) هل الكلام مخلوق وجسم وعرض؟

فإذا كان الكلام مخلوقًا، فإلى أي حد هو مخلوق، وإلى أي حد يكون المحل جسمًا؟ الخلق لا في محل يقرب الكلام من الصفة، والخلق في محل يقربه من الجسم تنزيهًا للذات.[٢٠٦] ولما كان الجسم جوهرًا له أعراض، فيصبح الكلام مخلوقًا جسمًا وعرضًا، ثم تتنوع الأحكام عليه بين النفي والإثبات، وبالتالي تكون لدينا مجموعات سبع. يكون الكلام في محل، إمَّا: (١) مخلوق وجسم وعرض. (٢) مخلوق وجسم. (٣) مخلوق وعرض. (٤) جسم وعرض. (٥) مخلوق. (٦) جسم. (٧) عرض. ويُلاحَظ على هذه المجموعات السبع المحتملة عدة أشياء؛ أوَّلًا: الحالة الأولى يمثلها أهل السنة والأشاعرة، والحالة الأخيرة يمثلها المعتزلة والكرامية، أي إن الحالتين الأولى والأخيرة على طرفي نقيض، في حين أن باقي الحالات متوسطة. ثانيًا: إن الحالات المتوسطة أيضًا تدخل في أضداد فيما بينها، وكأننا أمام الأحكام الخمسة في علم أصول الفقه.[٢٠٧] ثالثًا: إن المجموعات التي تتعامل مع صفة

---

[٢٠٥] النهاية، ص٢٧٩–٢٨١؛ الغاية، ص٩٤–٩٧، ص١٠٧–١٠٨؛ المواقف، ص٢٩٣–٢٩٥؛ المحصل، ص١٣٣–١٣٤؛ المعالم، ص٥٥–٥٦؛ البحر، ص٣١؛ الإرشاد، ص١١٩–١٢٨، ص١٠٩–١١١؛ الشرح، ص٥٣١–٥٤٢.

[٢٠٦] عند بعض القائلين بخلق القرآن الكلام حادث موجود بعد العدم قائم، ولكن لا في محل (الغاية، ص٨٨–٨٩). وعند باقي المعتزلة الله متكلم بكلام محدث لم يخلق الكلام في ذاته، بل خلقه في محل (المسائل، ص٣٦٩). عند القدرية كلام الله حادث في جسم. أمَّا أبو الهذيل فعنده أن قول الله للشيء كن عرض حادث في الجسم (الأصول، ص١٠٦). وحكى ابن الراوندي عن الجاحظ أنه قال إن القرآن جسد يجوز أن يقلب مرة رجلًا ومرة حيوانًا وكما يحكى عن أبي بكر الأصم من أنه قال إن القرآن جسم مخلوق وأنكر الأعراض أصلًا (الملل، ج١، ص١١٣).

[٢٠٧] انظر رسالتنا الأولى: Les Méthodes d'Exégèse، القسم الثالث عن الشعور العملي.

واحدة مثل مخلوق أو جسم أو عرض لا يوجد فيها إلا احتمالات، النفي والإثبات دون حالات متوسطة، وكأن التوسط لا يأتي إلا باجتماع أكثر من صفة. رابعًا: هناك احتمالات واردة نظرًا ولكنها غير واردة عملًا، خاصةً في المجموعات التي تجمع أكثر من صفة. فالاحتمالات العقلية شيء والمواقف العملية شيء آخر، خاصةً إذا كانت بعض الاحتمالات العقلية متناقضة لا ينتج عنها موقف فعلي عملي. خامسًا: كل المواقف القائمة على صفة واحدة كلها احتمالات عملية واقعية، وليس بها احتمالات قائمة نظريًّا غير واردة عمليًّا. فإذا عرضنا المجموعة الأولى التي تضم ثلاث صفات: مخلوق، وجسم، وعرض، متدرجة من النفي إلى الإثبات، نجدها تضم ثمانية احتمالات، كل منها مضاد للآخر، وبالتالي تكون لدينا في الحقيقة أربعة احتمالات وأضدادها:

(١) لا مخلوق ولا جسم ولا عرض. وهي النظرة التقليدية التي تثبت قِدَم الكلام وتنفي أن يكون مخلوقًا أو جسمًا أو عرضًا، وهي مضادة للاحتمال الثامن، وهو احتمال وارد ويمثل أهل السنة.[٢٠٨]

(٢) لا مخلوق ولا جسم وعرض. وهي النظرة التي تثبت قِدَم الكلام وتنفي أن يكون جسمًا، ولكن في نفس الوقت لا ترى حرجًا في أن يكون عرضًا لأولوية الذات عليه. وهي معارضة للاحتمال السابع. وهو احتمال موجود نظرًا وغير وارد عملًا.[٢٠٩]

(٣) لا مخلوق وجسم ولا عرض. وهي النظرة التي تثبت قِدَم الكلام ولا ترى حرجًا في جعله جسمًا بما أنه مكتوب مقروء. ولكنه يتميز عن باقي الأجسام في أنه لا عرض. وهي مضادة للاحتمال السادس. وهو أيضًا احتمال موجود نظرًا غير موجود عملًا.

(٤) لا مخلوق وجسم وعرض. وهي النظرة التي تثبت للكلام صفة القِدَم ولا ترى حرجًا في كونه جسمًا أو عرضًا كباقي الأقسام. يكفي أنه يتميز عليها بالقِدَم. وهي النظرة المضادة للاحتمال الخامس. وهو احتمال وارد نظرًا وغير وارد عملًا.

---

[٢٠٨] عند ابن الراوندي القرآن معنى ولكنه غير مخلوق وليس بجسم ولا عرض.

[٢٠٩] هناك استحالة عملية في القول بأنه قديم غير مخلوق ثم إثبات أن له جسمًا أو عرضًا أو جسمًا فقط أو عرضًا فقط، وقد تكون هناك فرقة تملأ هذا الاحتمال النظري ولم تصل إلينا أقوالها، وكذلك الحال في باقي الاحتمالات الموجودة نظريًّا وغير الموجودة عمليًّا.

(٥) مخلوق ولا جسم ولا عرض. وهي النظرة التي تثبت خلق الكلام الحسي ثم تستنكف أن يكون مشابهًا للأجسام، فتنفي أن يكون جسمًا أو عرضًا، وهي مضادة للاحتمال الرابع.[٢١٠]

(٦) مخلوق ولا جسم وعرض. وهنا يكون الكلام مخلوقًا وعرضًا باعتبار أولوية الذات عليه. ولكنه ليس جسمًا لأنه متصل بالذات، وهي النظرة المعارضة للاحتمال الثالث. وهو وارد نظرًا وغير وارد عملًا.[٢١١]

(٧) مخلوق وجسم ولا عرض. وينزل الكلام هنا درجة نحو الحس، ويكون مخلوقًا وجسمًا، ولكنه يفتقر عن غيره من الأجسام في أنه لا عرض، وهي النظرة المعارضة للاحتمال الثاني.[٢١٢]

(٨) مخلوق وجسم وعرض. وهي آخر درجات الحس، والتي يصبح فيها الكلام موضوعًا حسيًّا خالصًا، وهو الاحتمال الغالب عند المعتزلة والكرامية وكل المشبهة والمجسمة عندما يتخلص الكلام نهائيًّا من صفة للذات إلى موضوع لعلوم اللغة.

وتضم المجموعة الثانية صفتين فقط، مخلوق وجسم، وتكون لدينا احتمالات أربعة، يردان إلى اثنين وأضدادهما، وهي:

(١) لا مخلوق ولا جسم. وهي النظرة التقليدية التي تنفي أن يكون الكلام مخلوقًا أو جسمًا، كما هو الحال في الاحتمال الأوَّل في الموقف الأوَّل، وهو الموقف المضاد للاحتمال الرابع.

---

[٢١٠] يمثله كل القائلين بأنه مخلوق مثل ابن كلاب (مقالات، ج٢، ص٢٣٤–٢٣٥). وعند زهير الأثري هو محدث وعند التومني محدث ولكنهم قالوا بأنه ليس بجسم ولا عرض وأنه لو كان كذلك لكان من جنس البشر (الإنصاف، ص٢٧).

[٢١١] قد تبدو هناك استحالة عملية لوجود كلام مخلوق لا جسم بل عرض لاستحالة وجود الأعراض بلا أجسام. ومع ذلك فعند أبي الهذيل الكلام مخلوق وعرض وليس جسمًا.

[٢١٢] عند جعفر بن المبشر والأصم هو مخلوق جسم، ولا يوجد شيء إلا إذا كان جسمًا ولكنه ليس عرضًا (مقالات، ج١، ص٢٤٥–٢٤٦، ج٢، ص٢٣٦–٢٣٧). وحكى الكعبي عن الجعفرين أنهما قالا إن الله خلق القرآن في اللوح المحفوظ، ولا يجوز أن ينتقل، ويستحيل أن يكون لاشيء الواحد في مكانين. ما نقرؤه هو حكاية عن المكتوب الأوَّل في اللوح المحفوظ وذلك فعلنا وخلقنا (الملل، ج٢، ص١٠٥). وهو أقرب إلى الاحتمال الثامن، أي أنه مخلوق وجسم وعرض، إذ لا يمكن أن تتعرى الأجسام عن الأعراض.

(٢) لا مخلوق وجسم. وهي النظرة التي تحاول الجمع بين الكلام الصوري في أنه غير مخلوق والكلام الحسي في أنه جسم كالاحتمال الثالث في المجموعة السابقة، وهو موجود نظرًا وغير موجود عملًا وهو مضاد للاحتمال الثالث.

(٣) مخلوق ولا جسم. وهي النظرة التي تثبت الكلام الحسي ثم تنفي عنه أن يكون جسمًا كباقي الأجسام كالاحتمال الخامس في المجموعة السابقة. وهو وارد نظرًا وغير موجود عملًا؛ لأنه لا يمكن للمخلوق إلا أن يكون جسمًا، وهو مضاد للاحتمال الثاني.

(٤) مخلوق وجسم. وهي النظرة التي تثبت الكلام الحسي دون أي استنكاف من الأجسام المخلوقة الأخرى كالاحتمال الثامن في المجموعة السابقة. وهو الاحتمال المضاد للأول، والأكثر شيوعًا، والذي هو وارد نظرًا وعملًا.[٢١٣]

وتضم المجموعة الثالثة صفتين، مخلوق وعرض، وتكون لدينا أيضًا احتمالات أربعة يردان إلى اثنين وأضدادهما، وهي:

(١) لا مخلوق ولا عرض. وهي النظرة التقليدية الأولى التي تثبت قدرة الكلام وتنفي عنه أن يكون عرضًا مثل الحالة الأولى والثالثة في المجموعة الأولى، والحالة الأولى في المجموعة الثانية، وهي مضادة للاحتمال الرابع.[٢١٤]

(٢) لا مخلوق وعرض. وهي النظرة التي تثبت قِدَم الكلام ولا ترى حرجًا في جعله عرضًا لأولوية الذات عليه كالحالتين الثانية والرابعة في المجموعة الأولى والحالة الثانية في المجموعة الثانية. وهي واردة نظرًا وإن لم تكن واردة عملًا. ونظرًا لاستحالة كلام قديم يكون في نفس الوقت عرضًا.

(٣) مخلوق ولا عرض. وهي النظرة التي تثبت الكلام الحسي ثم تجعله مباينًا لباقي الأعراض. وتنفي عنه أن يكون عرضًا كالحالتين الخامسة والسادسة في المجموعة الأولى، والثالثة في المجموعة الثانية.

---

[٢١٣] إذا مثَّل الاحتمال الأوَّل أهل السنة فإن المعتزلة يمثلون الاحتمال الرابع. فالنظام مثلًا يرى أن الكلام جسم مخلوق، فعل الله وكلام الخلق عرض وحركة. بفعل الإنسان يكون قراءة، والقراءة حركة غير القرآن.

[٢١٤] يمكن اعتبار جعفر بن حرب والإسكافي وأبي الهذيل ممثلين لهذا الاحتمال.

(٤) مخلوق وعرض. وهي النظرة التي تثبت الكلام الحسي، وأنه مخلوق وعرض دون الاستنكاف من شيء مادي كالحالة الثانية من المجموعة الأولى، والرابعة في المجموعة الثانية.[٢١٥]

وتضم المجموعة الرابعة صفتين، الجسم والعرض، دون التطرق إلى مشكلة القِدَم والخلق. فتكون لدينا مثل المجموعتين الثانية والثالثة أربعة احتمالات يردان إلى اثنين وأضدادهما:

(١) لا جسم ولا عرض. وهي النظرة التقليدية الأولى من المجموعة الثلاث السابقة التي تنفي عن الكلام أن يكون جسمًا أو عرضًا.[٢١٦]

(٢) لا جسم ولا عرض. وهي النظرة التي تنفي عن الكلام الجسمية ولا ترى حرجًا في إثباته عرضًا. ولا توجد نظرًا أو عملًا نظرًا لاستحالة وجود أعراض بلا جواهر مثل الاحتمال السادس في المجموعة الأولى.

(٣) جسم ولا عرض. وهي النظرة التي تثبت الكلام جسمًا وتستنكف أن تجعله مماثلًا للأعراض فتنفيها عنه، وهي ممكنة فقط عند من يرى إمكانية تعري الجواهر عن الأعراض كالاحتمال السابع في المجموعة الأولى.

(٤) جسم وعرض. وهي النظرة التي تثبت الكلام الحسي الخالص دون استنكاف من المادة، كالحالة الأخيرة في المجموعات الثلاث السابقة.

وتقوم المجموعة الخامسة على صفة واحدة هي مخلوق، ويكون لدينا احتمالان، النفي والإثبات:

(١) لا مخلوق، وهي النظرة التقليدية التي تثبت قِدَم الكلام كالحالة الأولى في المجموعات الأربع السابقة.

(٢) مخلوق، وهي النظرة الموضوعية التي تثبت الكلام الحسي، كالحالة الأخيرة من المجموعات السابقة.

---

[٢١٥] يمكن اعتبار الإسكافي أيضًا ممثلًا لهذا الاحتمال.

[٢١٦] وذلك مثل حسين النجار.

وتقوم المجموعة السادسة أيضًا على صفة واحدة، هي جسم، ويكون لدينا أيضًا احتمالان، النفي والإثبات:

(١) لا جسم. وهي النظرة التقليدية التي تنفي عن الكلام صفة الجسم، مثل الحالة الأولى من المجموعات الخمس السابقة.[٢١٧]

(٢) جسم، وهي النظرة الموضوعية التي تثبت الكلام الحسي مثل الحالة الأخيرة من المجموعات السابقة.[٢١٨]

وتضم المجموعة السابعة والأخيرة صفة واحدة، العرض، ويكون لدينا أيضًا احتمالان، النفي والإثبات:

(١) لا عرض، وهي النظرة التي تنفي عن الجسم أنه عرض، مثل الحالة الأولى من المجموعات الست السابقة.[٢١٩]

(٢) عرض، وهي النظرة التي تنفي الكلام الحسي في أكثر صوره مباشرةً مثل الحالة الأخيرة من كل المجموعات السابقة.[٢٢٠]

وما دام الكلام مخلوقًا وجسمًا وعرضًا، فإنه يكون في مكان. وإذا كان في مكان فهل ينتقل من مكان إلى مكان؟ وهي مسألة لا تعرض إلا للقول بالخلق وليس للقول بالقِدَم. ويرجع إنكار المكان أساسًا إلى إنكار الصفات الثلاث، مخلوق وجسم وعرض، وإثبات الكلام قائمًا بالذات وإرجاعه إلى الذات المشخص وتأسيسه من أعلى وليس من أسفل. فإن كان إنكار المكان في التأليه تعبيرًا عن التنزيه، فإنكار المكان للكلام رفض للمكان الحسي ووقوع في الصورية والتشخيص.[٢٢١] وقد يؤدي إنكار المكان الموضوعي إلى إثبات مكان آخر

---

[٢١٧] ليس جسمًا كما أن الله ليس جسمًا.

[٢١٨] كلام الخلق عرض، وكلام الخالق جسم، صوت متقطع مؤلف مسموع، فعل الله، قراءة الإنسان وحركة غير القرآن (مقالات، ج٢، ص٢٣٦). وعند جهم القرآن جسم. والسؤال هو: هل الله والحركات أجسام ولا فاعل إلا الله؟

[٢١٩] هذا هو موقف معمر والجبائي.

[٢٢٠] عند معمر هو عرض مفعول ليس من الله على الحقيقة بل فعل للمكان. القرآن عرض، والأعراض معانٍ موجودة منها يدرك بالأبصار ومنها بالأسماع.

[٢٢١] عند القائلين بأنه غير مجسم، مثل أبي معاذ التومني، الكلام قائم بالله لأنه غير جسم.

أسطوري خارج العالم كتشخيص للوجود وكإثبات للكلام من عالم آخر زيادةً في التعظيم والإجلال. وكيف يكون الكلام في مكان من هذا العالم؟ كيف يكون حينئذٍ قراءةً وكتابةً وسمعًا ورؤيةً؟ قد يكون المكان الأسطوري أكثر عقلانية فيكون الجو. ولكن يظل الجو أيضًا افتراضًا محضًا لا برهان عليه كأسطورة.[٢٢٢] وهناك بعض الحلول المتوسطة تحاول الجمع بين إنكار المكان وإثباته، فتجعله قائمًا بالذات المشخص ثم موجودًا في لحظة السمع أو القراءة أو الرؤية أو الكتابة لقسمة الصفات إلى صفات ذات وصفات فعل.[٢٢٣]

وقد يثبت الكلام في المكان دون تحديد، ويكون الكلام في كل مكان حتى وإن كان مخلوقًا، فإنه لا يوجد بعينه في الحال.[٢٢٤] وإثبات الكلام يعني أن الكلام موجود في اللسان تلاوةً وقراءةً، وفي الذاكرة حفظًا، وفي العين رؤية، وفي اليد كتابة. ومع أن إثبات المكان في التأليه وقوع في التجسيم وفي التشبيه، إلا أن إثبات المكان للكلام تمسك بالنظرة الموضوعية وبالكلام.[٢٢٥] ولكن أين الكلام في الأذن سمعًا، وفي العقل معنًى، وفي الشعور باعثًا، وفي الواقع بناءً؟ إن وجود الكلام في القراءة والتلاوة والحفظ والكتابة ليس إحصاءً عامًّا لمظاهر وجود الكلام، بل أكثرها مادةً وأقلها معنًى. والوجود الفعلي للكلام هو وجوده في الذهن كمعنًى أو كفكر أو كنظر، ثم وجوده في الشعور كباعث أو سلوك وحياة، ثم وجوده في

---

[٢٢٢] عند القائلين بأنه جسم هو ما يثبته أهل السنة من وجود الكلام في اللوح المحفوظ تلاوةً وخطًّا وحفظًا ورؤيةً، سواء كان الكلام جسمًا أو عرضًا يخلقه الله في اللوح المحفوظ كتابةً وتلاوةً وحفظًا دون أن يكون اكتسابًا لأحد (مقالات، ج٢، ص٢٣٧–٢٤٤). وعند القائلين بأنه عرض أنه عرض في اللوح لم يخلقه الله ثانية. كل تلاوة مخلوقة أو كتابة أو حفظ لا يزول لأنه مخلوق. وعند الأشعري الكلام في اللوح المحفوظ كما أنه في الصدور محفوظ هو في الألسنة متلو وفي المصاحف مكتوب وفي الآذان مسموع (الإبانة، ص٣٠).

[٢٢٣] عند القائلين بأن جسم الكلام قائم بالله في غير مكان لا ينتقل، ثم يخلق الله الكتابة والتلاوة والحفظ في الحال. الكلام عين يخلق مع التلاوة أو الحفظ أو الكتابة. وعند القائلين بأنه عرض مثل ضرار بن عمر، الكلام فعل من الله وقراءة من اللسان. الكلام مخلوق محدث والقراءة حركة اللسان والقرآن الصوت المنقطع. وعند الجبائية والهشامية، الله متكلم بكلام يخلقه في محل. وحقيقة الكلام أصوات متقطعة وحروف منظومة، والمتكلم من فعل الكلام لا من قام به الكلام. وخالف الجبائي أصحابه بقوله يحدث الله عند قراءة كل قارئ كلامًا لنفسه في محل القراءة (الملل، ج١، ص١١٦–١١٧).

[٢٢٤] عند القائلين بأنه جسم، الكلام قائم في كل مكان مخلوق لا بعينه في الحال.

[٢٢٥] عند القائلين بأنه عرض يضيفون على العرض الحركة والحروف.

الواقع كنظام اجتماعي. يجد الكلام إذن في أماكن كثيرة في مكان واحد، والمكان هنا لا يعني المحل والمظهر. ولا فرق في هذا بين من يثبت تكثر الكلام أو وحدته. فالوحدة تشير إلى وحدة الكلام كمعنًى والتكثر يشير إلى مظاهره المتعددة، ولا فرق في هذا بين من يثبت قِدَم الكلام أو حدوثه.[٢٢٦]

والقول بالطباع تجاوز للنفي والإثبات ورفض للأحكام العقلية الخارجة عن الموضوع وذهاب إلى الموضوع ذاته ورد استقلاله إليه، وقضاء على التشخيص كليةً، وتحويل الإشكال كله إلى البعد اللغوي وإثبات المجاز في أسلوب التعبير. القول بالطبائع إعادة لوضع المشكلة ونفي للتشخيص عن طريق الخلق، ورفض لثنائية الخالق المسيطر والمخلوق النسبي المُسيطَر عليه. وهو رد فعل عنيف على القول بالقِدَم. فالقِدَم يعطي الفعل كله للذات في حين يعطي القول بالطباع الفعل كله للشيء وينكر دور الذات المشخص على الإطلاق.[٢٢٧] وقد يعني فعل الطبيعة أن الكلام ازدهار للطبيعة واكتمال لها. والكلام هو الطبيعة في صورتها المثلى، متطابقًا مع الطبيعة بفعل النزول، وتطور للطبيعة بفعل النسخ، واكتمالًا

[٢٢٦] عند القائلين بأنه غير جسم مثل زهير الأثري الكلام عرض يوجد في أماكن كثيرة في وقت واحد (مقالات، ج١، ص٣٢٦، ج٢، ص٢٣٢). وعند أبي الهذيل والجبائي يوجد الكلام في ثلاثة أماكن: محفوظ ومكتوب ومسموع. وعند الجبائي أيضًا يجوز وجود عرض واحد في أماكن كثيرة في أكثر من ألف ألف مكان لجواز وجود كلام واحد في ألف ألف محل. والكلام المكتوب في المحل إذا كتب في غيره كان موجودًا في المحلين من غير انتقال من المكان الأوَّل إلى الثاني ومن غير حدوث في الثاني (الفِرَق، ص١٨٤). وعند جعفر بن حرب والنظَّام يوجد الكلام في مكان واحد لا في مكانين أو في أماكن عدة، وعند الأشعري الكلام في اللوح المحفوظ وفي الصدور محفوظ وفي الألسنة متلو وفي المصاحف مكتوب وفي الآذان مسموع (الإبانة، ص٣٠). القرآن كلام الله في المصاحف مكتوب وفي القلوب محفوظ وعلى الألسن مقروء وعلى النبي منزل (الفقه، ص١٨٤). محفوظ بالقلوب متلو بالألسن، مكتوب في المصاحف، مقروء في المحاريب على الحقيقة لا على المجاز وغير حال في شيء من ذلك، ولو حل في غيره لكان ذلك الغير متكلمًا به وآمرًا وناهيًا (الإنصاف، ص٢٦).

[٢٢٧] عند معمر وأصحاب الطبائع أن الله لم يخلق الكلام إلا بمعنى أنه خلق ما أوجبه (الفِرَق، ص١٥٢). وعند معمر القرآن من فعل الطبائع (الانتصار، ص٥٧). الكلام من فعل الطباع المتمثل في أمر «كن»، وعنده خلق الجواهر والأعراض من فعل الجوهر، أي من فعل الطبيعة. فالقرآن فعل الجوهر الذي هو فيه بطبعه، فهو خالق ولا مخلوق، وهو محدث للشيء الذي هو حالٌّ فيه بطبعه (مقالات، ج٢، ص٢٣٢). وعند ثمامة بن الأشرس يجوز أن يكون من فعل الطبيعة، فهو أيضًا لا خالق ولا مخلوق. ويجوز أن يبتدئه الله فهو مخلوق (مقالات، ج٢، ص٢٣٣).

للطبيعة بفعل اكتمال الوحي.[٢٢٨] قد يعني فعل الطبيعة أن الكلام تعبير عن الواقع وتأسيس عليه، والواقع هو الموقف الإنساني المتشابك، مصالح الفرد والجماعة، الصالح العام، كل ما هو إيجابي ومنتج في الحياة.

وقد ينكر البعض الحلين المتعارضين، القول بالقِدَم وإعطاء الفعل كله للذات المشخص ورفض الوقوع في القول بالطباع كليةً وإعطاء الفعل كله للأشياء، فيصبح بعض الكلام خالقًا.[٢٢٩] وقد يوفق البعض الآخر بين الحلين المتعارضين لصالح كلام الخالق وتصبح الذات المشخص بعض الكلام.[٢٣٠] والتوقف عن الحكم كليةً إلغاء للوضع الخاطئ للمشكلة دون إعطاء الوضع الحقيقي أو بيان لنشأة الوضع الخاطئ في الشعور. التوقف يعني أن النفي والإثبات معًا لا يكفيان كحل للمشكلة، وبأن كلًّا منهما أضيق نطاقًا من الموضوع. ولا يمكن رد الكل إلى جزء. كما يعني أيضًا أن الواقع لا يقبل القسمة، وأنه يصعب إرجاع وجود الموضوع إلى قسمة ذهنية خالصة. كما أن التوقف يعني أن الواقع لا يتحمل حلولًا قاطعةً وأنه ذو أوجه. فقد يكون الإثبات من وجه والنفي من وجه آخر. وقد لا تكون القسمة ثنائية بل ثلاثية أو رباعية، ومِنْ ثَمَّ فهي قسمة غير جامعة. وقد يدل التوقف على رغبة في التطهر وعلى رفض الدخول في متاهات غير مأمونة النتائج ومجهولة العواقب. التوقف هنا يعبر عن التقوى لا عن الثقة بالعقل، فالعقل هنا مغامرة غير محسوبة العواقب.[٢٣١]

وقد لاحظ بعض القدماء والمحدثين أن المسألة كلها تمرين عقلي على التنزيه والتشبيه لا وجود لها بالفعل دفاعًا عن الوحدانية ضد التعدد مهما اختلفت الطرق وتعددت الوسائل. ولكنها مسألة في حد ذاتها لا طائل منها ولا فائدة، وأنه موضوع لغوي صرف لا خيال فيه

[٢٢٨] ﴿بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ﴾، وما في الصدور يكون مخلوقًا. قلنا المراد أنه محفوظ في القلوب غير موضوع فيها (البحر، ص٣٢-٣٣).

[٢٢٩] عند وكيع بن الجراح بعض القرآن هو الخالق (مقالات، ج٢، ص١٣٤).

[٢٣٠] وهنا يكون الله بعض القرآن (مقالات، ج٢، ص٢٣٤).

[٢٣١] يرفض الأشعري التوقف (الإبانة، ص٢٩–٣١). لا يجوز أن يُقال لفظتين بالقرآن مخلوق أو غير مخلوق (الإنصاف، ص٧١). يؤدي التوقف الذي يقوم على إلغاء الطرفين إلى تحصيل الحاصل، مثل: «لا خالق ولا مخلوق»، لأن الصفة توجب العلم، أو «العلم والحركة والفعل لا هو ولا غيره». كما يرفض أحمد بن حنبل القول بأنه غير مخلوق أو مخلوق.

ولا إيهام.[٢٣٢] كما رفضت بعض الحركات الإصلاحية الدخول فيه أو تجمع بين المطلبين القِدَم والحدوث، بين المعنى واللفظ من غير تمثيل ولا تعطيل بالاعتماد على مخترعات العلم الغربي الحديث.[٢٣٣] وقد تكون المسألة كلها سياسية في نشأتها. فقد أرادت السلطة إيقاع المعارضة في حبائل الموضوعات النظرية الصرفة إبعادًا منها لها عن المسائل العملية، فساهمت في إثارة مسألة خلق القرآن حتى يسهل حصار المعارضة وتشويه صورتها أمام العامة المؤمنة بعقائد أهل السنة والمطيعة للنظام. فاستُعمل الموضوع النظري كسلاح عملي للتكفير وللمحاصرة ولعزلة المعارضة عن جماهيرها وإعطاء السلطة الحق في اضطهادها واستئصالها والقضاء عليها باسم الدفاع عن الإيمان والمحافظة على عقائد الأمة.

والحقيقة أن الكلام هو الوحي الذي بين أيدينا المتجه من الله إلى الإنسان وإلى العالم. الكلام قصد من الله إلى الإنسان ورسالة إلى مرسل إليه عن طريق المبلغ وهو الرسول. فهو ليس صفة للذات المشخصة أي قصدًا من الإنسان إلى الله تعظيمًا وإجلالًا وتأليهًا. الوحي إذن كلام الله بلغة الإنسان، وبهذا المعنى يكون مخلوقًا، أي أنه أرسل إلى الإنسان. هذا هو

---

[٢٣٢] «لا يجوز لأحد أن يقول القرآن مخلوق أو لا مخلوق» (الفصل، ج٣، ص٩–١٠). «والإطناب في ذلك قليل الجدوى، فإن كنه ذاته وصفاته محجوب عن نظر العقول» (الطوالع، ص١٨٣). «وقد التزمنا التمسك بالقواطع في هذا المعتقد مع صغر حجمه وآثرنا إجراءه على خلاف ما صادفنا من معتقدات الأئمة. وهذا الشر يلزمنا طرقًا من البسط في مسألة الكلام» (الإرشاد، ص١٠١). «هذا البحث لغوي لا حظ للعقل البتة فيه. والمتكلمون من الفريقين قد طولوا فيه ولا فائدة فيه» (المحصل، ص١٢٤–١٢٥). «وهذا الذي ذكروه تخيلات لا تحصيل لها» (الإرشاد، ص١٢١–١٢٤).

[٢٣٣] يقول رشيد رضا: «وقد حذفنا من هذا الموضع نحو صفحة من الرسالة في مسألة الخلاف في خلق القرآن عملًا بأمر المؤلف، إذ كتب بخطه في طرة نسخته ما نصه: في الطبعة الثانية يُحذَف القول في خلق القرآن. وبيَّن لنا السبب في ذلك في الدرس فقال إنه التزم في الرسالة بمذهب السلف. وهذه المسألة من البدع التي ليست من مذهبهم. وكان الذي ذكَّره بذلك الشيخ محمد محمود الشنقيطي. فأذعن وذكر ذلك في الدرس. وقد نوهنا هنا بذلك في مقالة للمنار عنوانها «سجايا العلماء»، وما شرحناه تصوير للحقيقة المثبتة لمذهب السلف الرافضة لبدع المعتزلة بما يقبله العقل والوجدان السليمان» (الرسالة، ص٤٥–٤٧). ويعتمد محمد عبده على مخترعات العلم الحديث قائلًا: «وقد اهتدى البشر إلى بيان ما في أنفسهم من الكلام لمن يريدون إعلامه بمعناه بطريقة سريعة خفية يكلم بها المرء غيره وهو يبعد عنه ألوفًا من الأميال بلا صوت، وذلك ما يعرف بالتلغراف السلكي واللاسلكي، وما يُؤدَّى به يُسَمَّى كلامًا أيضًا. فهذا أظهر مثال يُضرَب للوحي وتنزيه كلام الله عن مشابهة كلام الخلق. ثم اهتدوا إلى اختراع آلة أخرى تنقل الأصوات والكلام من قطر إلى قطر وإن بعدت المسافات وسمَّوها الراديو، وسمَّيناها المذياع» (الرسالة، ص٤٥–٤٧).

الخلق الطبيعي أو الإنساني عندما يتحول كلام الله إلى الإنسان وإلى الطبيعة مثله مثل حكمة البشر التي تخلد الجماعات والشعوب من خلالها في مأثوراتها وحكمها وأمثالها وقصصها وسيرة أبطالها. والكلام موضوع طبقًا لأسباب النزول. فهو ليس مفروضًا على الواقع بناءً على نداء الواقع واكتمل بناءً على تطوره وأُعيدت صياغاته طبقًا لقدراته وأهليته على ما هو معروف في الناسخ والمنسوخ. هي عملية جدلية بين الفكر والواقع، الواقع ينادي على الفكر ويطلبه والفكر يأتي مطورًا للواقع ويوجهه نحو كماله الطبيعي. ثم يعود الواقع فينادي فكرًا أدق وأحكم حتى يتحقق الفكر ذاته ويصبح واقعًا مثاليًّا يجد فيه الواقع الطبيعي كماله. ولا يتطلب ذلك التصور افتراض شخص المجرب بل هي عملية تاريخية طبيعية لا شخصية. الإنسان في العالم موضوع التجربة، وهذا هو الخلق التجريبي. والكلام كرسالة في التاريخ ينتقل منذ ساعة الإعلان عنه من جيل إلى جيل عبر الرواية الشفاهية ثم المدونة حتى تضمن صحته التاريخية. الكلام بهذا المعنى هو الخبر الصادق من خلال مناهج النقل وطرق الرواية. وهذا هو الخلق التاريخي لا بمعنى أن الكلام من صنع التاريخ أو من وضعه بل إنه محفوظ في التاريخ بلا زيادة أو نقصان من خلال أعمال الإنسان وإحكامه أنطق الرواية. فالصحة التاريخية للكلام لا تنتج عن عصمة الرسول ولا من حفظ المرسل ولا من صحة العقيدة أو الإيمان بالسلطة على ما هو معروف في نظريات «الصدق الإلهي» في تاريخ الأديان كبديل عن غياب الصدق التاريخي. بعد ذلك يمكن فهم هذا الكلام فهمًا إنسانيًّا، والاستفادة منه تحقيقًا لمصالح الإنسان، ومِنْ ثَمَّ يتحول إلى بناء إنساني اجتماعي، يدافع الإنسان عنه دفاعًا عن وجوده. وهذا هو الخلق المعرفي. يحتوي الكلام على «أيديولوجية» علمية، أو هو بناء نظري للواقع يتحول إلى بناء فعلي بفعل الإنسان وبجهده ونشاطه.[٢٣٤] إن الكلام مجموعة من الصور الإنسانية الخالصة، خاصة بأسلوب التعبير والمخاطبة دون وصف لواقع بل للإيحاء به وتوجيهه.

---

[٢٣٤] هذا هو الإعجاز التشريعي. وبهذا يكون الكلام هو «كلام الله المنزل على رسول أدخل في باب النعمة لأنه به يُعرَف الحلال والحرام، وإليه يُرجَع في الشرائع والأحكام. ولذلك قلنا: إن كلام الله لا يجوز أن يعرَّى عن الفائدة حتى لا يجوز أن يخاطبنا بخطاب ثم لا يريد به شيئًا أو يريد به غير ظاهره ولا يبينه لأن ذلك ينزل في القبح منزلة مخاطبة الزنجي بالعربية والعربي بالزنجية. فكما أن ذلك لا يحسن بل يعد من باب العبث كذلك في مسألتنا. فحصل من هذا الجملة أن كلام الله إنما يكون نعمة إذا كان على الحد الذي ذكرناه. فأمَّا إذا كان الأمر في ذلك على ما يقوله هؤلاء المجبرة، فإنه مما لا يثبت فيه شيء من ذلك سيَّما إذا أثبتوه قديمًا. فمعلوم أنه لا يصح الانتفاع بالقديم خاصةً إذا جوزوا عليه الكذب وإنما

الخلق هنا بمثابة عملية يقوم بها الخيال من أجل توجيه السلوك والتأثير على الناس، وهذا هو الخلق الفني، وهو جزء من عملية الفهم والتفسير من أجل التوجيه والإعداد. وأخيرًا الكلام هو في نهاية الأمر بنية الواقع ذاته وكماله وغايته، يتحقق كنظام مثالي للعالم تجد فيه الطبيعة ازدهارها وكماله. فالكلام مشروع تحقق، والوحي مشروع اكتمال. وهذا هو الخلق الفعلي. كل ذلك هو الكلام وأوجه خلقه. هو كلام الله بلغة الإنسان وطبقًا لقدراته والذي يضمن الإنسان صحته التاريخية وصدقه النظري وتحقيقه العلمي. الخلق أهم صفة تميز الإنسان، أعطاها للذات المشخص وعزا إليها القدرة والإبداع والتكوين، وسكت هو عن الخلق، بل قلبه إلى إعجاز وتعجيز وظن أنه لن يقدر على الخلق وأعلن عجزه وأن الذات المشخص قد صرفت دواعيه وأحالته إلى عاجز مطلق ولم يبقَ له إلا التقليد.[٢٣٥]

(٦-٥) مراحل الكلام

ظهر من تحليل القدماء لصفة الكلام أن هناك ثلاثة مستويات له: المستوى الصوري حيث يبدو الكلام كصفة للتأليه المشخص وإطلاق الحكم للصفات من جديد القِدَم أو الحدوث. وهو مستوى صوري نظرًا لأنه تحليل نظري خالص ولا يوجد به أي محك للصدق إلا مجرد الافتراض النظري، وهو البعد القبلي للكلام، ويدخل فيه الحديث عن اللوح المحفوظ والملائكة والرسل وكل ما يتعلق بنظرية النبوة. والمستوى الحسي وهو الكلام المقروء أو المسموع أو المكتوب المكون من الأصوات الحرف، وهي دراسة موضوعية يمكن ضبطها بمقاييس ملموسة نظرًا لوجود موضوع حسي، وهذا هو البعد الحسي. وأخيرًا المستوى الشعوري، وهو الكلام عندما يحل كمضمون للشعور، سواء في الذهن ويصبح مفهومًا ويتحول إلى معنى أو في الوجدان ويصبح باعثًا ويتحول إلى دافع، أو في الذاكرة ويصبح محفوظًا ويتحول إلى تيار دائم للشعور. وفي نفس الوقت تبدو هذه المستويات وكأنها مراحل لعملية الكلام ابتداءً من الكلام الحسي حتى الكلام الصوري النظري المجرد. فالكلام مقروء ومسموع ومكتوب، تقوم به ثلاثة أعضاء: اللسان والأذن والعين. ثم هو

يأتي بخطاب لا يريد به شيئًا أصلا وأن يؤخر بيان المجمل من حال الخطاب بل من حال الحاجة.» الشرح، من ٥٣٠-٥٣١.

[٢٣٥] عند النظَّام التأليف والنظم يقدر عليه العباد لولا أن الله منعهم (الانتصار، ص٢٧-٢٨). انظر الفصل التاسع عن النبوة وتطور الوحي في التاريخ.

مفهوم ومحفوظ ومحرك يقوم بذلك الذهن والذاكرة والوجدان. فالكلام الخارجي صوت (المسموع والمقروء) وحرف (المكتوب)، والكلام الداخلي معنى في الحاضر (المفهوم) أو من الماضي (المحفوظ) أو باعثًا على التحقيق.[٢٣٦]

ما هو المقروء؟ المقروء قبل أن يكون مقروءًا أي موضوعًا للقراءة هو فعل للقراءة، ومِنْ ثَمَّ يرد المفعول إلى الفاعل. ويكون السؤال: ما هي القراءة؟ هل القراءة كلام؟ الإجابة بالنفي تثبت الكلام المستقل عن القراءة، وأن الكلام لا يمكن رده إلى مجموعة من الأصوات والحروف إبقاءً على الكلام كصفة مستقلة وإن لم تكن صراحة صفة الذات.[٢٣٧] والكلام قراءة لأنه قراءة وأكثر، في حين أن القراءة ليست كلامًا لأنها أقل منه. وإذا كان المقصود بالكلام هو الكلام المعنوي أو النفسي فإنه أيضًا لا يعبر عنه إلا في صياغات حسية من حروف وأصوات. والإجابة بالإثبات تنفي أن يكون من الكلام صفة مستقلة وتجعله كلامًا حسيًّا خالصًا مؤلَّفًا من مجموعة من الأصوات والحروف يمكن ضبطها.[٢٣٨] وبعد فعل القراءة يأتي المقروء، وهو الموضوع الشعوري لفعل القراءة. هل القراءة هي المقروء؟ هل يساوي فعل القراءة موضوعها؟ وهو نفس السؤال ولكن في نطاق أضيق. فالنفي يرمي إلى إثبات الفَرق بين فعل القراءة وهي مجموعة من الأصوات البشرية والحروف وبين موضوع القراءة وهو المقروء الذي لا يمكن رده إلى مجرد أصوات وحروف لأن له استقلالًا ذاتيًّا خاصًّا به كالكلام أو الصفة. فعل القراءة صوت بشري بفعل الإنسان الحر يمكن اللحن

---

[٢٣٦] يقول القدماء: القرآن مكتوب في مصاحفنا، محفوظ في قلوبنا، مقروء بألسنتنا، مسموع بآذاننا غير حالٍّ فيها (النسفية، ص٧٩–٨٣). المكتوب في المصاحف، المقروء بالألسن، المحفوظ بالصدور، والمكتوب غير الكتابة، والقراءة غير المقروء، والمحفوظ غير الحفظ (العضدية، ج٢، ص٢٢٨–٢٤٥؛ الفقه، ص١٨٤-١٨٥؛ الإنصاف، ص٢٢–٢٧؛ الفصل، ج٣، ص٦–٧؛ الإبانة، ص٣٠؛ البحر، ص٣٠). الكلام مكتوب في المصاحف، مقروء بالألسنة، محفوظ في الصدور، ولا يحل ذلك حلول الأعراض والجواهر لأن كلام الله الأزلي لا يفارق الذات (النظامية، ص٢٠–٢١).

[٢٣٧] عند ابن كلاب: الكلام ليس بحروف ولا صوت، ولا ينقسم ولا يتجزأ، بل معنى واحد بالله. والرسم هي الحروف المتغيرة، وهي القراءة، وسمِّي عربيًّا من أجل الرسم (مقالات، ج١، ص٢٤٧، ج٢، ص٢٤٤). القراءة صوت والكلام حروف، والصوت غير الحروف (مقالات، ج١، ص٢٤٧). السور والآيات والكلمات والحروف والأصوات ليس هو الكلام (الإنصاف، ص٧٨–٨٠). الكلام ليس هي القراءة والتلاوة (الإنصاف، ص٧٦). القراءة لكلام الغير وكلام النفس كلام غيرها، الكلام غير القراءة (مقالات، ج١، ص٢٤٧، ج٢، ص٢٤٤؛ الأصول، ص١٠٨؛ الإنصاف، ص٩٤).

[٢٣٨] القراءة كلام (مقالات، ج٢، ص٢٤٤).

فيه، في حين أن المقروء ذاته باقٍ وقائم خارج الأصوات البشرية ولا يهم أين، في الذهن أو في النفس.[٢٣٩]

وما المسموع؟ لا يختلف المسموع عن المقروء إلا من ناحية العضو. المقروء موجود في اللسان والمسموع في الأذن، وكلاهما صوت. ويكون السؤال: هل المسموع الكلام أو الصوت؟ إثبات المسموع كلامًا إثبات للصفة القديمة ورفض لرد الكلام إلى مجرد الصوت.[٢٤٠] ويكون السمع هنا بمعنى الفهم فيسمع الكلام متلوًّا.[٢٤١] ويكون السمع مباشرةً بغير واسطة ودون حاجة إلى قراءة أو تلاوة. وقد يكون السمع متلوًّا ومقروءًا.[٢٤٢] والسمع المباشر قد يكون سمعًا بلا حجاب ومصاحبًا برؤية هذه المراتب في السماع تعبر في الحقيقة عن درجة القرب من الذات المشخص حتى يمكن تصنيف الأنبياء طبقًا لها، ويكون أفضل الأنبياء من يسمع مباشرةً بلا حجاب، ويتلوه من يسمع مباشرةً حجاب. ثم يأتي عامة البشر الذين

[٢٣٩] أجمعت المعتزلة على أن قراءة القرآن غير المقروء. القراءة فعلنا والمقروء فعل الله، والقراءة كلام بسبب اللحن والصوت ولكن الكلام حروف (مقالات، ج١، ص٢٧١، ج٢، ص٢٤٥–٢٤٦). وهو أيضًا رأي أهل السنة وأصحاب الحديث مثل ابن كلاب. القراءة غير المقروء، المقروء قائم بالله، والقراءة محدثة مخلوقة مكتسبة. وهو رأي الباقلاني خاصة. فالقراءة غير المقروء، والتلاوة غير المتلو، والكتابة غير المكتوب. ويقع الخلط واللحن والتحريف والتصحيح في القراءة والتلاوة التي هي صفة القارئ. أمَّا المقروء فهو كلام الله الناظر غير المنظور (الإنصاف، ص٨٠–٩٣، ص١٠٣–١٠٦، ص٧١، ص٩٩).

[٢٤٠] الكلام مسموع لنا على الحقيقة بواسطة القارئ، إنما المسموع فهو الكلام القديم صفة لله موجودة بوجوده قبل سماع السامع لها (الإنصاف، ص٩٤–٩٥).

[٢٤١] «يسمع كلام الله»، والسمع هو الفهم. نسمعه متلوًّا. وقد سمعه موسى من الله (مقالات، ج٢، ص٢٣٣). سمع محمد وموسى وجبريل الكلام من الله بغير واسطة ولا ترجمان. سمعه من ذاته غير متلو ولا مقروء ومن عداهم يسمع الكلام متلوًّا مقروءًا (الإنصاف، ص٢٧). لا يُسمَع كلام الله بأسماعنا، بل نسمع الشيء المتكلم متكلمًا (مقالات، ج٢، ص٢٣٥). وأن يعلم أن كلام مسموع بالآذان وإن كان مخالفًا لسائر اللغات وجميع الأصوات وليس من جنس المسموعات. كما أنه مرئي بالأبصار وإن كان مخالفًا لجنس المرئيات كما أنه موجود مخالف لسائر الحواس الموجودات، وأن سامع كلامه منه بغير واسطة ولا ترجمان.

[٢٤٢] الله يُسمِع كلامه لخلقه على ثلاث مراتب: (أ) بغير واسطة، ولكن من وراء حجاب مثل سماع موسى من الله. (ب) بواسطة مع عدم النظر أو الرؤيا مثل سماع الصحابة مع الرسول. (ج) بغير واسطة ولا حجاب مثل سماع محمد في الإسراء والمعراج (الإنصاف، ص٩٥–٩٦). كلام الله مسموع لنا على الحقيقة بواسطة القارئ «حتى يسمع كلام الله». أمَّا المسموع فهو كلام الله القديم (الإنصاف، ص٩٤–٩٥). الكلام القديم غير مسموع الآن كما أنه تجوز رؤية ما ليس بجسم ولا عرض (المحصل، ص١٣٤–١٣٥).

يسمعون بطريق غير مباشر عن طريق الأصوات دون رؤية أو نظر للصوت أو لمصدره. أمَّا إثبات المسموع صوتًا فهو وصف لعملية السماع الحسية دون إثبات أي كلام خارج الصوت المسموع. وتقوم الإرادة بفعل تقطيع الصوت. ولا يهم بعد ذلك إذا كانت الإرادة حركة أم ليست حركة.[٢٤٣] الكلام لا يسمع بالأسماع، بل المسموع هو الشيء المتكلم. وقد تختلف اللهجات للمسموع تبعًا لاختلاف القراءات نظرًا لتغيير مخارج الأصوات دون تغيير في الحروف.[٢٤٤] وقد يتوحد المسموع والمقروء والملفوظ والمتلو في شيء واحد.[٢٤٥] فالقارئ بصوت والسامع بصوت والتالي كطريقة في الأداء أقرب إلى القلب وأبلغ في النفس من القراءة بلا صوت أي بالكتابة. وإذا كان المتكلم لا بد أن يكون متكلمًا بكلام مسموع، فماذا عن الصمت؟ ألا يعني السمع أيضًا امتثال الأوامر وليس مجرد سماع الأصوات؟[٢٤٦]

وما المكتوب؟ الحقيقة أن التقابل موجود بين الصوت والحرف. فالصوت يشمل المقروء والمسموع، أي عضوي اللسان والأذن، والحرف هو المكتوب الموجود في العين رؤية وفي اليد كتابة. فالكلام إمَّا مقروء أصواتًا أو مكتوب حروفًا. وكما كان السؤال هل كل الكلام قراءة أو مقروء يكون السؤال أيضًا بالنسبة للكتابة والمكتوب، هل الكلام حروف؟ فالإجابة بالنفي إثبات للاختلاف بين الكلام والحروف وإعلاءً لشأن الكلام ورفض لرده إلى مجرد الحروف التي يتكون منها كلام البشر. فإذا كان استقلال الكلام بمعناه وإثبات استقلال المعنى عن اللفظ نظرية مثالية للغة فإنه كون المعنى خارج الذهن كصفة لذات مشخص نظرية دينية غيبية للغة.[٢٤٧] وقد يتم التوحيد بين الكلام والحروف لا من أجل

---

[٢٤٣] كلام المخلوقين يعتمد على الصوت لإظهاره وتقطيعه، والاعتماد حركة (مقالات، ج٢، ص٢٤٧).

[٢٤٤] ينكر ضرار بن عمر حرف ابن مسعود وحرف أُبي بن كعب، ويشهد أن الله لم ينزله (مقالات، ج١، ص٣١٤؛ الفِرَق، ص٢٢٤). والحقيقة أن هذا الموضوع أدخل في علم القراءة منه في علم التوحيد.

[٢٤٥] قولنا القرآن وقولنا كلام الله لفظ مشترك يعبر عن خمسة أشياء، منها الصوت المسموع الملفوظ به قرآنًا، وهو كلام الله على الحقيقة. أمَّا الصوت كهواء مندفع من الحلق والصدر والحنك واللسان والأسنان والشفتين إلى آذان السامعين وهي حروف الهجاء، فكل ذلك مخلوق. ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾، ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾. واللغات مخلوقة (الفصل، ج٣، ص٧–٨؛ الاقتصاد، ص٦٨؛ البحر، ص٣٣–٣٤).

[٢٤٦] كلام الله مسموع، قد يُراد به الإدراك أو الفهم أو الإحاطة أو الطاعة أو الانقياد أو الإجابة (الإرشاد، ص١٣٣–١٣٤).

[٢٤٧] ليس الكلام هي الحروف والأصوات، ولا شيء من صفات الخلق. لا يفتقر الكلام إلى مخارج وأدوات، بل يتقدس عن جميع ذلك. الكلام القديم لا يحل في شيء من المخلوقات. والأدلة على ذلك: (أ) حرف

نظرية عملية للكلام، بل من أجل تقديس الحرف واعتباره مقدسًا قديمًا كالكلام. والكلام مكتوب في هذا العالم كما أنه مكتوب في عوالم أخرى سابقة على هذا العالم ولاحقة عليه. وهذه أسطورة حسية تقوم على التجسيم.[٢٤٨] وإثبات الهوية بين الكلام والحروف إثبات للكلام الحسي الخالص ورفض للذهاب إلى ما وراء الصيغ والعبارات إلا من خلال هذه الصيغ وهذه العبارات نفسها.[٢٤٩] ولكن وحدة الحروف في لفظ واجتماع الألفاظ في عبارات

الورق ليس حرفًا للكلام. (ب) مجرد ذكر حروف الهجاء ليس قرآنًا. (ج) الحروف بلغات عدة والكلام واحد. (د) الحروف مخارج عدة والكلام ليس له مخارج. (ه) الحروف متناهية والكلام لا متناهٍ (الإنصاف، ص٩٩–١٠٣؛ مقالات، ج٢، ص٢٤٦–٢٤٧). النسخ في الرسم والخط والتلاوة والحكم لا في الكلام (الإنصاف، ص٧٧). والمصحف وحمله والانتقال به ليس هو الكلام (الإنصاف، ص٧٨). أشيع في زمن الإمام ابن حنبل من جهلة العوام والرعاع والهمج ومن لا دراية له بالكلام فسمعوا مطلقًا أن كلام الله في المصاحف، فأثبتوا الكلام الأزلي في الدفاتر، فرسخ هذا الكلام في قلوب الحشوية. والكلام لا ينتقل من متكلم إلى دفتر، ولا ينقلب معنى النفس إلى أصوات سطورًا ورسومًا وأشكالًا ورقومًا (النظامية، ص٢٠–٢١).

[٢٤٨] الكلام مكتوب في المصاحف على الحقيقة على الوجه الذي هو مكتوب فيه في اللوح المحفوظ، وإن اختلف اللوح والقلم والخط (الإنصاف، ص٩٣). القرآن حقيقة مكتوب في المصاحف بدليل السمع (الانتصار، ص٨٢). ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ * فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ﴾، على الوجه الذي هو مكتوب في اللوح المحفوظ ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ * فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ﴾ باختلاف الخط والمصحف والورق! (الإنصاف، ص٩٣؛ الأصول، ص١٠٨). كلام الله ليس حالًّا في المصاحف، بل مكتوب في المصاحف، محفوظ بالصدور، وليس حالًا في مصحف ولا قائمًا بقلب (الإرشاد، ص١٣٢–١٣٣). ونسمي المصحف كله قرآنًا وكلام الله. ونهى الرسول عن السفر بالقرآن إلى أرض العدو ﴿يَتْلُو صُحُفًا مُطَهَّرَةً﴾. أمَّا المصحف فهو ورق من جلود الحيوان ومركب منها ومن مداد مؤلف من صمغ ولزاج وعفص وماء وكل ذي مخلوق، حركة اليد في الخط وحركة اللسان في القراءة، واستقرار كل ذلك في النفوس كلها أعراض مخلوقة، وكذلك عيسى كلمة الله مخلوق (الفصل، ج٣، ص٧–٩).

لا يعجبنك من أثير خطه　　　حتى يكون مع الكلام دليلا

[٢٤٩] عند أبي القاسم الدمشقي حروف الصدق هي حروف الكذب بأعيانها لا على المثل والنظير، والحروف التي في قول لا إله إلا الله هي الحروف التي في قول الكافر لا إله إلا المسيح. وحروف القرآن هي حروف زرادشت بأعيانها لا على معنى أنها مثلها، والحروف التي كان النبي يقولها في كلامه هي نفس الحروف التي يؤلفها الكفار في تكذيبه (الفِرَق، ص١٩؛ الانتصار، ص٨٤). وعند كثير من المعتزلة الكلام حروف لا فرق بين كلام الله وكلام الإنسان. وعند النظَّام كلام الله صوت متقطع، وهي حروف. كلام

تعطي معاني ليست هي الحروف. وإذا كان الكلام حروفًا فكم يكون أقل الكلام من حروف؟ أقل الكلام حروفًا إمَّا حرف واحد، فالكلام اسم أو فعل أو حرف أو حرفان، مثل لا.[٢٥٠]

إذا كان المقروء والمسموع والمكتوب هو الكلام الحسي الخارجي، فإن المحفوظ والمفهوم والباعث هو الكلام النفسي، وهو البعد الثالث الذي يتوسط الكلام الصوري والكلام الحسي. ويشمل الكلام النفسي المعنى القائم بالنفس أو بالذهن حيث يصعب التفرقة بين وجود المعنى في الذهن أو في الذاكرة أو في الوجدان. والسؤال هو: هل يتكلم الإنسان بكلام غير مسموع؟ إن إثبات الكلام النفسي إثبات لاستقلال المعنى عن الألفاظ والمخارج والحروف. فهو موجود وجودًا ذاتيًّا خالصًا يشعر به المتكلم ولكن لا يملك التعبير عنه إلا لفظًا أو إشارةً أو رمزًا، أي في صورة حسية للتعبير عنه وإيصاله للآخرين. يؤكد الحكماء وجوده في التأمل الخالص والذي لا يمكن التعبير عنه إلا بالصورة الفنية والخيال وكذلك الصوفية في العلم الإشراقي الذي لا يمكن التعبير عنه إلا رمزًا أو إشارةً أو تلميحًا.[٢٥١] ويجد الكلام نفسه طريقه بين الكلام القديم والكلام الحسي. ويغني عن إثبات الكلام القديم لأن الكلام النفسي يميز بين القراءة والمقروء والدليل والمدلول والحرف والمعنى، كما أن كلام الله منزل على قلب النبي نزول إعلام وإفهام لا نزول حركة وانتقال. المنزِل هو الله، والمنزَل عليه قلب النبي،

الإنسان ليس بحروف! القرآن هي الحروف، أي التأليف، إمَّا منقولة أو محاكاة من كلام الناس (مقالات، ج٢، ص٢٤٧). وعند عبد الله بن كلاب الكلام حروف ومرسوم بالعربية (مقالات، ج٢، ص٢٣٣). وعند النظَّام وجعفر بن المبشر لم يسمع الناس القرآن على الحقيقة، وأن ما بالمصاحف ليس بكلام الله إلا على المجاز لأنه لا يوجد عرض في مكانين (الانتصار، ص٨٢). وقد رفض الغزالي ذلك، فكلام الله مكتوب في المصاحف محفوظ في القلوب مقروء بالألسنة، وأمَّا القلم والحبر والكتابة والحروف والأصوات فكلها حادثة لأنها أجسام وأعراض (الاقتصاد، ص٦٦).

[٢٥٠] عند الجبائي الكلام حرف واحد وعند آخرين حرفان.

[٢٥١] عند ابن كلاب الكلام معنى قائم بالنفس يُعبَّر عنه بالحروف. النطق هو إخراج ما في الضمير إلى الآخرين (مقالات، ج٢، ص١٤٧). الكلام الحقيقي هو المعنى الموجود في النفس، ولكن عليه أمارات تدل عليه مرة باللسان ومرة بالخط ومرة بالرموز والإشارات (الإنصاف، ص١٠٦–١١٢). وسبيل إثبات العلم بكون الباري متكلمًا كسبيل إثبات العلم بكونه سميعًا بصيرًا، ولكن القصد منه لا يتضح قبل أن نثبت كلام النفس ونرد على منكريه (الإرشاد، ص٧٦). وقد قال الشاعر:

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

والنزول هو اللغة العربية، والنازل على الحقيقة هو قول جبريل، ليس بمعنى الإنزال من أعلى إلى أسفل بمعنى الانتقال فذاك ما يخص الأجسام.[٢٥٢] الكلام تجربة شعورية خالصة يكتشف بها الإنسان المعاني في نفسه بناءً على أفعال الشعور من شك وظن واعتقاد ويقين واستفهام وتفكير وتدبير. والدليل على كلام النفس هو الدليل على إثبات الكلام، فالكلام هو الكلام النفسي. فمثلًا صيغ الكلام من أمر ونهي وخبر واستخبار تثبت معاني في النفس لا تختلف باختلاف العبارات بحسب الأوضاع والاصطلاحات. فالكلام اللفظي يدل على الكلام النفسي دلالة باللزوم. الكلام الحقيقي موجود في النفس، ولكن تدل عليه أمارات إمَّا بالقول أو بالإشارة أو بالرمز. وقد لا يعلن عن حديث النفس بالألفاظ، بل يظل معاني قائمة فيها. قد يخفي الإنسان أشياء ولا يعلن إلا عن بعضها. والنفاق هو في الحقيقة اختلاف الكلام اللفظي عن المضمون النفسي. كما أن الإكراه في الكفر لا يمنع اطمئنان القلب بالإيمان. والأمر يتضمن الطاعة مثل قول: «افعل» التي تتضمن استحبابًا أو وجوبًا أو إباحةً وذلك ليس موجودًا في اللفظ. والتجارب الشعرية كلها تثبت أن أقوال الشعراء لها رصيدها في معاني النفس. بل إن الكلام الحسي المادي لا يمكن أن يؤدي إلى المعنى دون المرور بكلام النفس.[٢٥٣]

وقد لا يكون الرمز لغويًّا فحسب، بل يكون شيئًا يشير إلى معنى. فالعين إشارة إلى الرؤية أو التجسس، والرِّجل تشير إلى السعي، واليد تدل على القدرة. ولكن هذه الإشارات

---

[٢٥٢] الإنصاف، ص٩٦–٩٨؛ الإرشاد، ص٣٥؛ البحر، ص٢٩-٣٠.

[٢٥٣] ونسمي المستقر في الصدور قرآنًا ونقول إنه كلام الله حقيقةً لا مجازًا (الفصل، ج٣، ص٨). الكلام هو القول القائم بالنفس الذي تدل عليه العبارات وما يصطلح عليه من إرشادات (الإرشاد، ص١٠٤–١٠٦؛ الاقتصاد، ص٦٤؛ النهاية، ص٣٢٠–٣٢٢؛ الحصون، ص٨٠-٨١؛ الإنصاف، ص١٠٦–١١٠). وينكر المعتزلة كلام النفس، فالكلام مجرد أصوات متقطعة وحروف منتظمة (الإرشاد، ص١٠٤–١٠٨). ذهب النظَّام إلى أن الكلام جسم لطيف منبعث من المتكلم ويقرع أجزاء الهواء فيخرج الهواء بحركته ويتشكل بشكله ثم يقرع العصب المفروش في الأذن فيتشكل العصب بشكله ثم يصل إلى الخيال فيعرض على الفكر العقلي فيفهم، وعند أبي الهذيل والشحام وأبي علي الجبائي الكلام حروف وأصوات مثل باقي المعتزلة (النهاية، ص٣١٨–٣٢٠). في حين يثبت الأشعري كلام النفس، ولكن المشكلة هل هي النفس الإلهية أم النفس الإنسانية؟ النفس الإلهية لا نعلمها إلا من خلال النفس الإنسانية، أي الوحي المقروء والمكتوب والمفهوم باللغة العربية في عصر معين، ولدى جيل معين، وربما لدى طبقة معينة أو فئة أو سلطة. فالنفس الإلهية هي النفس الإنسانية مدفوعة إلى أعلى، خارجة عن ذاتها، مغتربة عن نفسها، في حالة نسيان وفقدان الوعي بالذات.

ليست كلامًا، بل وسيلة لتوصيل المعاني، والكلام ما هو إلا إحدى الوسائل. فإذا استعملنا الإشارات في الكلام فإنها تكون صورًا فنيةً لا وقائع مادية. فاليد لا تتكلم بل هي صورة الفعل. فإذا كان السؤال ماذا يعني إسناد الكلام إلى غير المتكلم؟ تكون الإجابة: لا يمكن إسناد الكلام إلى غير المتكلم اضطرارًا، بل لشهادة اللسان أو يشير الشيء إلى معنًى مباشر دون الألفاظ، وفي هذه الحالة لا يكون كلامًا بالمعنى الدقيق بل مجرد لغة، أي وسيلة للتعبير والإيصال.[٢٥٤] ولا يكون الكلام اضطراريًّا لأنه فعل المتكلم، ولا يكون ضرورة للجسم لأنه في هذه الحالة لا يكون كلامًا بل دلالةً على المعنى. ويحدث الكلام في هذه الدنيا، أمَّا في العوالم الأخرى المستقبلية فلا يمكن معرفته أو إصدار حكم عليه إلا بعد أن يقع بالفعل. قد يكون هناك اضطرار إنساني في هذا العالم عندما يتكلم الإنسان ويضطر بفعل التعذيب أو عندما يفقد القدرة على السيطرة على النفس في حالة التنويم المغناطيسي أو بالوسائل العلمية القديمة عندنا أو الحديثة في الغرب أو في حالات الكذب الأبيض حفاظًا على الحياة. ولكن هذا الاضطرار وقتي خالص يتغير بتغير الظروف النفسية والاجتماعية ويعبر عن نفسه أيضًا بالكلام.[٢٥٥]

ويكون المعنى النفسي في الشعور محفوظًا ومفهومًا وباعثًا. فالمحفوظ هو أن يصبح الوحي كلامًا إنسانيًّا خالصًا بمجرد قراءته في الشعور أو تنكشف ماهيته بناءً على التجربة الشعورية التي تحدث لكل فرد. وهي تجربة واحدة نظرًا لأن الشعور هو الشعور الإنساني العام. وقد تختلف التجارب باختلاف البيئة والظروف الاجتماعية التي قد تطغى على الشعور العام وتقلل من شموله.[٢٥٦]

أمَّا المفهوم فهو المعنى في النفس، وقد يكون خاطرًا، فالمفكر قبل ورود السمع يجد في نفسه خاطرين، أحدهما يدعوه إلى معرفة الصانع وشكر المنعم وسلوك سبيل المحاسن

---

[٢٥٤] عند البعض تعني شهادة الألسن والأيدي والأرجل إمَّا دلالة من غير كلام في الحقيقة أو اضطرارًا أو شهادة باللسان (مقالات، ج١، ص١٤٩). وتغريد الطيور وأصوات النحل ودبيب النمل كل ذلك لغات (النهاية، ص٣٢٢–٣٢٥).

[٢٥٥] عند أبي الهذيل يجوز أن يكون الكلام اختيارًا، ويجوز أن يكون اضطرارًا. كلام أهل الآخرة اضطرار وخلق من الله. وعند ابن كلاب الكلام اضطرار واكتساب معًا.

[٢٥٦] وكذلك القرآن محفوظ بالقلوب على الحقيقة، ﴿بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ﴾ (الإنصاف، ص٩٣-٩٤). وفي القلوب محفوظ (الأصول، ص١٠٨).

والمسيرات، والثاني يدعوه إلى النقيض. فيختار الإنسان الأوَّل دون الثاني، وكلاهما من كلام النفس.[٢٥٧] وقد تُسَمَّى المعاني في النفس بعد الألفاظ فكر، وتُسَمَّى القدرة التي عنها يصدر الفعل قوة مفكرة.[٢٥٨] والكلام إمَّا أن يكون عبارات وألفاظًا وقضايا أو نطاقًا أي منطقًا خالصًا للكليات والجزئيات والقياس والبرهان.[٢٥٩]

وقد يتطور الأمر ويتحول الكلام النفسي إلى إثبات النفس نظرًا للسيادة الفلسفية على الكلام ابتداءً من القرنين السادس والسابع، ويصبح الموضوع إثبات أن النفس جوهر روحاني، ويتحول الكلام إلى التحليل لمضمون النفس وقواها وملكاتها علمًا وإرادة، وإيراد البراهين على أن النفس ليست بجسم ولا تنقسم، وامتياز النفس الإنسانية على سائر الأجسام، وتحليل استعداداتها وأمزجتها، والردود على الاعتراضات بالنسبة للحد والرسم أو خواص أفعالها أو إدراكاتها وأحوالها وكأن الموضوع قد انقلب إلى حديث في علم النفس الخالص.[٢٦٠]

أمَّا الباعث فينتج عن أن الكلام ليس معنى فقط أي علمًا بلا إرادة. فالكلام النفسي يشمل ثلاثة جوانب، الذهني أي المفهوم وهو العلم، والعملي أي الإرادة والفعل، ثم الوجداني أي الباعث والدافع سواء كعلة فاعلة أو القصد والهدف كعلة غائية. المعاني في النفس غير إرادة المتكلم وإن كُنَّا متلازمين. كلام النفس يظهر في الإرادة، فالكلام توجه وفعل. والوحي أصلًا موجه إلى الشعور، والشعور طرف له، ويتحقق بالفعل والعالم مصب له. تتحول ماهية الشعور إلى فكر يجمع بين الذهن والشعور والواقع. يتحول الوحي إلى أيديولوجية نظرية إنسانية لأنها نتاج التجربة الإنسانية وعلمية لأنها مستمدة من الواقع. ثم تتحول

---

[٢٥٧] أثبت الجبائي كلام النفس ويسميه الخواطر، وأنه يسمعها ويدركها بحاسة السمع. انظر الفصل الثامن عن العقل والنقل.

[٢٥٨] الاقتصاد، ص٦٢–٦٣.

[٢٥٩] وعند الفلاسفة يطلق النطق على اللسان، أي الحروف المنظومة بأصوات متقطعة في مخارج مخصوصة نظمًا يعبر عن المعنى الذي في النفس بحكم الاصطلاح والمواضعة أو بحكم التوقيت والمصادرة، ويطلق النطق على التميز العقلي والتفكير النفساني والتصوير الخيالي، وهي معانٍ في الذهن مختلفة الاعتبار، ويستمر الفلاسفة في الحديث عن مقدمات المنطق (النهاية، ص٣١٨–٣٢٢).

[٢٦٠] النهاية، ص٣٢٨–٣٤٠. ويُسَمَّى المفهوم من ذلك الصوت قرآنًا وكلام الله على الحقيقة. فإذا فسرنا الزكاة في القرآن والصلاة والحج وغير ذلك قلنا في كل هذا كلام الله وهو القرآن والمعاني المعبر عنها بالكلام المؤلف من الحروف من الله (الفصل، ج٣، ص٧–٨).

الأيديولوجية إلى نظام للواقع، ويصبح الكلام هنا وجودًا واقعيًّا كنظام اجتماعي وبناء إنساني تكتمل فيه الطبيعة وتجد كمالها. يحدث هذا التحول بفعل الإنسان وبحركة الجماهير. هو تحول ممكن مشروط بوجود الإنسان وبقدرته على الجهد وتنظيم الفعل وتوجيهه وتحريك الواقع به. وجود الكلام كبناء للواقع هو البديل الوحيد لما ظنه القدماء على أنه صيغة ثابتة في ذات مشخص.[٢٦١] ولا يتفاضل الكلام طبقًا لموضوعاته وطبقًا لدرجات الشرف والعظمة والجلال، بل إنه يحتوي على مجموعة من المبادئ يتمثلها العقل وتتحول إلى بواعث وسلوك وعمل بشري قبل أن تصبح اجتماعية.[٢٦٢]

(٦-٦) صيغ الكلام

مضمون الوحي توجيهات للإنسان في صيغ الكلام.[٢٦٣] وهنا يبدو الكلام باعتباره لغة وقضايا ومنها تخرج المعاني، وتنشأ البواعث، وتظهر وحدة الكلام وكثرته. ففي نفس الوقت الذي يتصارع فيه المتكلمون حول قِدَم القرآن وحدوثه كصفة أزلية فيكشفون عن اغترابهم عن العالم تظهر تحليلات طبيعية عن وعيهم بالعالم الشرعي في وحدة الكلام وكثرته، أي صياغات الكلام، مثل الأمر والنهي والخبر والاستفهام والتعجب، وكأن تعدد الصياغات لا تنال إلا من وحدة الكلام. وهو تناول لموضوع الكلام تناولًا إنسانيًّا علميًّا واقعيًّا عمليًّا، هذا الكلام الحسي المقروء المكتوب المفهوم المحفوظ المحرك لسلوك الأفراد والجماعات تنطبق عليه قواعد اللغة العربية وصيغ الكلام فيها، ولكن ضاع هذا التحليل

---

[٢٦١] توحد المعتزلة بين الكلام النفسي والعلم والإرادة! (الحصون، ص٧٥–٧٦؛ الاقتصاد، ص٦٢–٦٣). وإن قراءتنا للقرآن كسب لنا فنُثاب عليها ونُلام على تركها إذا وجبت علينا في الصلوات (الإنصاف، ص٢٧). القرآن كلام الله وبإجماع المسلمين قبل ظهور الخلاف. آيات وحروف منتظمة وكلمات مجموعة مقروءة مسموعة، لها مفتتح ومختتم، معجزة الرسول ودالة على صدقه. وكان السلف يقولون: يا رب القرآن العظيم، يا رب طه، يا رب يس. سُمِّي القرآن قرآنًا للجمع، قرأت الناقة لبنها في ضرعها أي جمعت. والكلام الأزلي لا يوصف كذلك. نقرؤه باللسان، ونلمسه بالأيدي، ونبصره بالأعين، ونسمعه بالآذان.

[٢٦٢] لذلك رأى الحكماء وجود الكلام في أربع: في الذهن، وفي الواقع، وفي اللسان، وفي اليد. وركز علماء الكلام على الوجود في الذهن وفي اللسان وفي اليد فحسب.

[٢٦٣] عند الرازي حقيقة الكلام هو الخبر، والأمر والنهي خبر لأنه إخبار عن ترتيب الثواب والعقاب على الفعل والترك (المحصل، ص١٣٤؛ المعالم، ص٥٧–٥٨). وعند البعض الآخر يرد كله إلى الأمر ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾، ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ﴾.

الجزئي في خضم المشكلة الكبرى وهي قِدَم الكلام وحدوثه «خلق القرآن». وبالرغم من الخلاف حول عدد صيغ الكلام ست أو خمس أو ثلاث أو اثنتان أو واحدة إلا أنه يكفي انتقال الموضوع من علم العقائد إلى علم التوحيد.

وصيغ الكلام ست: الأمر والنهي، والخبر والاستخبار، والوعد والوعيد. ولكن لما كان الخبر والاستخبار في النهاية خبرًا لما كان الاستخبار غير متصور في حق الله، بل يرجع إلى التقدير وهو نوع من الأخبار مثل: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى﴾، فقد تصبح الصيغ خمسًا. وقد يسقط الوعد والوعيد، ويحل محلهما الدعاء والنداء. وقد ترد الصيغ إلى ثلاث، فالنهي عكس الأمر، والوعيد عكس الوعد، والخبر والاستخبار واحد. وقد ترد إلى صيغتين طلب فعل أو اقتضاء يشمل الأمر والنهي والوعيد ثم الخبر. وقد ترد الصيغ كلها إلى واحدة هي الأمر. وقد يزاد في الأمر والنهي الندب وأمر الإيجاب ونهي التنزيه ونهي التحريم. وفي كل قسم من الخبر والاستخبار أقسام مثل الخبر عن الماضي والمستقبل والمواجهة والمغايبة. وينتهي الأمر إلى تحليل صيغ الكلام وكأنها صيغ أفعال، فالكلام فعل. وقد تُضاف مباحث لغوية أخرى مستمدة من علم أصول الفقه مثل العموم والخصوص والمجمل والمفسر والناسخ والمنسوخ،[٢٦٤] وبالتالي تتم وحدة علمي الأصول، أصول الدِّين وأصول الفقه في تحليل صيغ الكلام.

ويُقال ذلك في كل صفة، في الإرادة والعلم مثلًا وليس في الكلام وحده، ولكن الكلام هو الذي فجرها نظرًا لوجود الكلام المحسوس المجسم في مقابل الصفة الأزلية، ونظرًا لوجود صيغ الكلام وتباين التفسير واختلاف التأويل. هي نفس المشكلة بين القدرة والإرادة، القدرة واحدة والإرادة متعددة، وقد تنتقل المشكلة إلى الميتافيزيقا الخالصة، الله والعالم، الواحد والكثير، المبدأ الأوَّل والكثرة، وتظهر نظرية الفيض معادلة لصيغ الكلام. وقد يتحول

---

[٢٦٤] بالرغم من أن صفة الكلام واحدة إلا أن الكلام عند الأشاعرة أمر ونهي وخبر واستخبار ووعد ووعيد (النهاية، ص٢٨٨؛ الملل، ج١، ص١٤٢–٢٤٤). رد الآمدي الأقسام الخمسة إلى قسمين: الطلب والخبر، فالوعد والوعيد داخلان في الخبر (الغاية، ص١١٢–١٢٠). وقد اختلف القدماء على الصيغ الخمسة بالإضافة أو بالحذف. وقد تكون الصيغ الخمسة: الأمر والنهي والخبر والاستخبار والنداء، بالإضافة والحذف في آن واحد. وقد تكون الصيغ أربعة: النهي والخبر والوعد والوعيد (الأصول، ص١٠٦–١٠٨). وكذلك: أمر ونهي وخبر واستخبار (المسائل، ص٣٧٠-٣٧١؛ الحصون، ص٧٩-٨٠). والحقيقة أنهما اثنان فالنهي هو الأمر المضاد، والوعد والوعيد يعرفان بالخبر. وقد ترد الصيغ الستة إلى اثنتين. إذ يمكن تعليق الكلام كله على قضية واحدة أن تعلق بفعل أو ترك كان طلبًا وإن تعلق بغيره كان خبرًا.

التوحيد تبعًا لذلك من الكلام إلى التصوف، ومن العقل إلى الإشراق أثناء الانتقال من الكلام إلى الفلسفة، والحديث عن مشكلة الواحد والكثير على مستوى المعرفة والوجود.[٢٦٥] ويظل التوتر بين الوحدة والكثرة قائمًا. فإثبات الوحدة دون الكثرة تترك قضية المتعلقات والتضاد بلا تأسيس، فالأمر والنهي متضادان، ولهما خاصيتان مختلفتان تقتضيان الكثرة والتعدد. ولو كان الكلام واحدًا لاستحال أن يكون أمرًا ونهيًا وخبرًا واستخبارًا ووعدًا ووعيدًا. إن الاختلاف والتباين يصل إلى درجة التقابل والتضاد وبالتالي إلى اختلاف المتعلقات، ومع ذلك ترجمها الأشعرية بالرغم من اعترافها بالصيغ إلى الصفات الأزلية.[٢٦٦] فكلام الله في الأزل لا يتصف بكونه أمرًا ونهيًا وخبرًا واستخبارًا إلا عند وجود المخاطبين واستجماعهم شرائط التكليف. والأحكام من صفات الأفعال وليس من جانب الصفات الأزلية، هي أوامر ونواة للعباد وليس علمًا مجرَّدًا لله.[٢٦٧]

وإذا كان الكلام أزليًّا تكون الصيغ كلها أزلية وهو مستحيل. فالأمر يُضاف إلى المأمور، والمأمور ليس أزليًّا. والكلام من غير مخاطب سفه. والخطاب مع موسى غير الخطاب مع النبي، ويستحيل المعنى الواحد أو الأمر الواحد في كلا الخطابين. كما أن الخيربن عن أحوال أمتين مختلفان لاختلاف أحوالهما. والأوامر والنواهي تختلف في أزمنتها وتتحقق في أوقاتها

---

[٢٦٥] الهجوم على نظرية الفيض باعتبارها نظرية في الكثرة لا يقل عن الهجوم عليها باعتبارها نظرية في الوحدة. المهم هو الهجوم على الفلسفة فهي أس الشرور كما كان الشيعة والمشبهة والمجسمة والرافضة والخوارج من قبل. علم العقائد في حاجة إلى خصوم أزليين أبديين دائمين حتى تُصاغ العقائد ضدهم. فالخصوم هم العقائد المضادة أو نقائض العقائد. وقد اعتنى الشهرستاني في «نهاية الإقدام» بهذه القضية، العقائد والعقائد المضادة وأيهما مصدر للآخر.

[٢٦٦] والأشاعرة على وعي بأن الوحدة في الصفة وليست في المتعلقات والصياغات. فمع أن كلام الله واحد إلا أنه أمر ونهي وخبر واستخبار ووعد ووعيد (النهاية، ص٢٨٨). كلام الله واحد وهو متعلق بجميع متعلقاته (الإرشاد، ص١٣٦–١٣٧). ويقول الشهرستاني: «كيف يتصور التقدير في حق الباري والتقدير ترويد الفكر وتصريف الخواطر وذلك من عمل الخيال والوهم» (النهاية، ص٣٠٣–٣٠٥).

[٢٦٧] تعجبت المعتزلة من موقف الأشاعرة، فالكلام أمر ونهي وخبر واستخبار، كلها حقائق مختلفة. والقول بأن الكلام واحد يقتضي كون الحقائق الكثيرة واحدة وذلك باطل. والأمر هو الإعلام بحلول العقاب وكذلك النهي، والاستفهام إعلام مخصوص فترجع جميع الأحكام إلى الأخبار. ولا يمنع أن يكون العلم الواحد علمًا بأشياء كثيرة كما يكون الخبر الواحد خبرًا عن أشياء كثيرة (المعالم، ص٥٧–٥٨).

بدليل النسخ، والبراءة الأصلية أو عدم جواز الالتزام بالشرع السابق.[٢٦٨] لا يعني القول بالتعدد أية مخالفة للإجماع، فلا إجماع في مسائل نظرية عقائدية، ولا إجماع عن اجتهاد أو تأويل. كما لا يعني التعدد الفناء والحدوث في محل وبالتالي يصبح الذي بين أيدينا هو كلام الله أو دليلًا على معجزة النبي ولا قرآنًا بل يعني أن الكلام متعدد الأوجه، متباين المستويات، مختلف المراحل.[٢٦٩] إن الاختلاف والكثرة في الأخبار والأوامر لا ترجع إلى العبارات فقط، إذ إنها تطابق المعنى الصحيح. المعاني المختلفة كالمعلومات المختلفة تستدعي علومًا مختلفةً وإن شملها اسم العلمية. لا يكون التعدد في الصيغ وحدها، بل في المعاني وفي أنماط الوجود ذاتها. ولما سادت الوحدة الصورية الفارغة في شعورنا التاريخي ضاع من وجداننا الحالي روح التعدد والكثرة. وضحينا بالاختلاف والتباين والفروق الفردية حتى وقعنا في الفردية من وراء ستار، الفردية المنعزلة والتناطح بين الأفراد الذين لا تجمعهم قضية واحدة. بل لم تؤدِّ الوحدة الصورية إلى نتائجها الإيجابية فأصبحت وحدة السلطة في الحاكم الأوحد، ووحدة المذاهب في التيار السياسي الأوحد، ووحدة الكيان الاجتماعي في الأسرة الواحدة، والمجتمع الواحد بالرغم من التعارض بين الآباء والأبناء وبالرغم من الصراع بين الطبقات الاجتماعية.[٢٧٠] وبالرغم من إفاضة القدماء في صفة الكلام إلا أنها في أصل الوحي ليست بأهمية باقي الصفات، ومضافة للإنسان أكثر من إضافتها لله، وأنها تشير إلى معنى مجازي وهو تحقيق الكلمة أكثر منها صفة أو شيئًا لذات مشخص.[٢٧١]

[٢٦٨] مثلًا: ﴿وَإِذْ قَالَ اللهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللهِ﴾، ﴿فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا﴾، ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللهِ﴾، ﴿يَا مُوسَى إِنِّي اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالَاتِي وَبِكَلَامِي﴾.

[٢٦٩] كذلك قال الجبائي إن القرآن يحدث نفسه عند القراءة.

[٢٧٠] انظر رسالتنا الأولى Les Méthodes d'Exégèse، القسم الثالث الشعور العملي. وقد حاولنا في كتاباتنا الشعبية العديدة إحياء التعددية وتقليص الأحادية. انظر: «الدين والثورة في مصر، ١٩٥٢–١٩٨١م، ج١، في الثقافة الوطنية؛ ج٤، في اليسار الديني».

[٢٧١] ذُكر لفظ الكلام ومشتقاته في القرآن ٧٥ مرة، فعلًا (٢٤ مرة)، واسمًا (٥١ مرة)، أي إن الكلام اسم أكثر منه فعلًا على عكس العلم والقدرة وباقي الصفات. ويستعمل لله كفاعل ٧ مرات في حين أنه يستعمل أيضًا للملك ولمريم وللمسيح وللنفس وللمؤمنين وللدابة وللكفار وللأيدي وللموتى. وتستعمل لله إيجابًا، مثل: ﴿مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللهُ﴾ (٢: ٢٥٣) (٣ مرات)، وسلبًا مثل: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللهُ إِلَّا وَحْيًا﴾ (٤٢: ٥١)، ﴿وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ (٢: ١٧٤) (٤ مرات). أمَّا الاسم فقد استعمل لله

(٧) الإرادة

هي آخر صفة للذات كما استقر ذلك في علم العقائد. ومع ذلك فقد تظهر في أول السباعي نظرًا لأهميتها.[٢٧٢] وقد تظهر كثاني صفة في الثلاثي بعد القدرة.[٢٧٣] وقد تظهر كثالث صفة في الثلاثي بعد الحياة والعلم وقبل القدرة والاختيار.[٢٧٤] ولكن الغالب ظهورها قبل الكلام في الرباعي والسباعي، كثالث صفة في الرباعي بعد السمع والبصر وقبل الكلام نظرًا لما يهددها من مخاطر في حرية الأفعال. تظهر مرتبطة بالخلق وأفراد الذات بهما في باب مستقل لأهميتها.[٢٧٥] وقد تُذكَر الإرادة في ذاتها بصرف النظر عن تعلقها بحرية الأفعال. وفي المؤلفات المتأخرة تظهر الإرادة في باب مستقل بعد العلم.[٢٧٦] لذلك قد تنتقل الإرادة كلية من التوحيد إلى العدل لأنها ألصق بها وبشمولها.[٢٧٧]

ولكن هل الإرادة صفة مستقلة أم يمكن ردها إلى العلم أو القدرة أو الحياة؟ فالعلم إرادة أو قدرة نظرًا لارتباط العقلين النظري والعملي. وبالتالي قد تعني مريد قادرًا وعالمًا، وقد تعني شيئًا آخر مستقلًّا. قد يريد الإنسان ما لا يقدر عليه، وقد يقدر على ما لا يريده. قد يريد ما لا يعلمه ويعلم ما لا يريده. الحي يريد والميت لا يريد، والإرادة تعبير عن الحياة. وإذا كانت صفتا السمع والبصر في الرباعي تعبران عن صفة العلم في الثلاثي فإن صفة الإرادة ما هي إلا تعيُّن أو تحدُّد لصفة القدرة. وإذا كان إلحاق القدرة بالوجود مبحثًا ميتافيزيقيًّا فإن إلحاق القدرة بالإرادة مبحث حسي. الإرادة تشبيه للقدرة. إذا كانت

(٣٥ مرة) سواء في صيغة كلام (٤ مرات)، أو كلمة مفردًا وجمعًا (٤٢ مرة)، أو الكلم (٤ مرات)، أو تكليمًا (مرة واحدة)، كلام الله، حكمة من الله، حكمة ربك (١١ مرة)، ولكنها استعملت أيضًا مجازًا (١٦ مرة) في كلمة سواء، كلمة طيبة، كلمة خبيثة، كلمة الفصل، كلمة باقية، كلمة التقوى. أمَّا الكلم فيشير إلى تحريف اليهود له أو إلى صعوده إلى الله: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾ (٣٥: ١٠)، فالكلام لا ينزل من الله إلى الإنسان ولكنه أيضًا يرتفع من الإنسان إلى الله بالفعل المحقق له.

[٢٧٢] الإرادة، العلم، القدرة، الحياة، السمع، البصر، الكلام (الغاية، ص٣٨، ص٥٢–٥٧). الإرادة، القدرة، العلم، السمع، البصر، الكلام، الحياة (الحصون، ١٧–١٨).

[٢٧٣] الكفاية، ص٤٦–٤٨.

[٢٧٤] الرسالة، ص٣٩.

[٢٧٥] التحقيق، ص٦٩–٧٢.

[٢٧٦] التمهيد، ص٤٧–٤٨؛ النهاية، ص٢٣٨–٢٦٧.

[٢٧٧] الشرح، ص٤٣١–٤٧٧.

القدرة صفة ذات فالإرادة صفة فعل. ومع ذلك هناك فرق بين الإرادة والقدرة. تأثير القدرة في الإيجاد وتأثير الإرادة في التخصيص بالأحوال والأوقات. علاقة القدرة بالإرادة مثل علاقة العام بالخاص، الطاقة المطلقة بالفعل الواحد، الإمكانية بالتحقيق.[٢٧٨] الإرادة هي المخصص، المخصص للحسن دون القبيح، أي أنها الباعث على الاختيار. التخصيص بالنسبة للقدرة، وبالتالي تقع الأفعال في الزمان والمكان بالإرادة. الإرادة هي مخصص الشيء وتخصيص الشيء كمال. وهو ما ينفي التعطيل نظرًا لتحقق مقدور بين مقدورين ومراد من مرادين. ولا يكفي العلم كمخصص لوجهين: الأوَّل أن الله عالم بجميع المعلومات بما فيها الصالح والفاسد، والثاني أن الله عالم بجميع الأشياء ما وقع منها وما لم يقع، فلزم التخصيص بالإرادة. وإذا كان المخصص مرة العلم ومرة القدرة ارتبطت الإرادة بالثلاثي أكثر من ارتباطها بالرباعي. أمَّا الاعتراض على التخصيص بأن الإرادة لو تعلقت بفرض لكان الباري ناقصًا لذاته مستكملًا بغيره، فإنه لا يثبت نظرًا لأن تعلق المراد لذاتها لا لغيرها. ويقوم على نفي الغائية والقصد مع أن الإرادة هي القصد والباعث على الفعل والاتجاه نحوه. ومع ذلك هناك فرق بين الإرادة والقصد والاختيار. المريد ينظر إلى الطرف المراد والقصد هو الإرادة المقارنة والاختيار اختياري، فالمختار ينظر إلى الطرفين فيختار أحدهما. أمَّا الاعتراض بأن الإرادة صفة نفسية قديمة لا تتعلق بمتعلقات على وجه التخصيص فهو رجوع إلى مسألة الذات والصفات. وتحديد الإرادة كصفة تجعل الذات مريدًا ليس تعريفًا للإرادة بل إرجاع لها إلى علاقتها بالصفات.[٢٧٩] كما أن الإرادة صفة تتبع الحياة. بل إن الحياة والسمع والبصر والكلام كلها تتبع الإرادة. فلا إرادة إلا من حي، ولا حي إلا إذا كان سميعًا بصيرًا متكلمًا. ويتضح ارتباط الإرادة بالعلم والقدرة والحياة في تعريفها الذي يتراوح بين هذه الصفات الثلاث. وقد يشير التعريف إلى صفة الكمال، فالإرادة بالنسبة لذاته هي أن يفعل على وجه السهو والغفلة بالنسبة لغيره على أنه آمر. وقد يشير التعريف

---

[٢٧٨] الغاية، ص١١٨–١٢٠.

[٢٧٩] الشرح، ص٤٣١-٤٣٢. ص٣٣٩-٤٤٠. وتشمل الإرادة موضوعات ثلاث: (أ) كون الباري مريدًا على الحقيقة (ضد خلق الأفعال). (ب) في أن إرادته قديمة لا حادثة (الحكم العام للصفات). (ج) في أن الإرادة متعلقة بجميع الكائنات (الكفاية، ص٢٣٨). الإرادة واحدة متعلقة بجميع ما يقبل من الصفات (الملل، ج١، ص١٤٢–١٤٤). لو كانت مقدورة لكان مقدورها بتعدد متعلقاتها. وهو غير متناهٍ، وتكون هي بأعدادها غير متناهية (الغاية، ص٧٢–٧٥؛ الكفاية، ص٤٦–٤٨؛ التحقيق، ص٧٠–٧٢).

إلى دائرة الانفعالات. فقد تعني الإرادة المحبة لا الكراهة. فالمحبة أو الرغبة أو الفعل في مقابل الكراهة والإحجام عن الفعل وعدم الرغبة أو النفور والاشمئزاز والإحباط والخمول وعدم الاهتمام والفتور واللامبالاة.[٢٨٠] الإرادة إذن علم أو باعث وكلاهما من صفات الكمال. ولكن الأهم في التخصيص بالإرادة هو اصطدامها بالحرية الإنسانية، وباختلاف مرادات البشر. فكيف يكون الله مريدًا لإرادة زيد وإرادة عمرو عند اختلاف مرادهما، وهي دلالة التمانع؟ كيف تتعلق الإرادة وهي خير محض بإرادات خيرة وشريرة؟ كيف يكون المأمور والمنهي مرادًا، الأوَّل علم وقوعه والثاني لم يعلم وقوعه، وتكليف أبي جهل بالإيمان من غير إرادة له؟ كيف تجوز الإرادة على الله وهي لا تكون إلا عزمًا مع سبق فكر وتردد؟ يبدو أن في إثبات الإرادة لله مخاطر على الحرية الإنسانية وخلق الأفعال. فالإرادة نفي للقصد وللاختيار وحرية الأفعال. وفي هذه الحالة تكون أفعال العباد بالطبع أولى، إذا كان الأمر نفيًا بنفي. ويكون القول بالطباع رد فعل على القول الإرادة، فعلى الأقل يبقى الطبع للإنسان كالفعل الحر.[٢٨١] وقد لا تتغير إرادة الرضا إذا ما عصى المطيع وقد لا تتغير إرادة السخط إذا ما أطاع العاصي.[٢٨٢]

---

[٢٨٠] الإرادة هي علم يوجب النظام الأكمل ويُسَمَّى عناية، وعند أبي الحسين علمه يقع في الفعل ويوجبه ويُسَمَّى الداعية. وعند النجار أمر عدمي، عدم كونه مكروهًا. وعند الكعبي فعله في العلم وفي فعل غيره الأمر. وعند الأشاعرة صفة ثالثة مغايرة للعلم والقدرة توجب تخصيص أحد المقدورين (المواقف، ص٢٩٠–٢٩٢). والإرادة بمعنى أنه آمر رأي أبي القاسم البلخي والنظَّام (الشرح، ص٤٣٤–٤٣٥). وعند الحكماء الإرادة للواجب نفس العلم بجميع الموجودات من الأزل إلى الأبد أي العناية. وعند النجار: الإرادة كونه غير مغلوب ولا مُكرَه، أي أن الإرادة حرية. وقال الكعبي: الإرادة بالنسبة إلى أفعاله علمه بها وبالنسبة إلى أفعال غيره أمره بها (الشرح، ص٤٣٢–٤٣٥). وعند باقي المعتزلة وأبي علي وأبي هاشم والقاضي عبد الجبار الإرادة صفة زائدة مغايرة للعلم والقدرة (الأصول، ص١٠٢). ويشترك الغزالي في حجة المخصص ويسميها الترجيح (الاقتصاد، ص٥٤–٥٥).

[٢٨١] لا خالق ولا مبدع إلا الله، وأن الإبداع والخلق لجميع الحادثات لا يكون إلا عن إرادة واختيار لا عن طبع واضطرار. لو لم تتعلق إرادته بجميع الكائنات لكان كمال واجب الوجود بالنسبة إلى ما لم تتعلق به إرادته من الكائنات أخص بالنسبة إلى حال من تعلقت به إرادته من المختارين وهو مُحال (الغاية، ص٦٤–٦٥).

[٢٨٢] الأفعال إمَّا بالإرادة أو بالطبع. ولما كانت ليست بالطبع فهذا من صفات المخلوقين، فهي إذن أفعال إرادة (الإنصاف، ص٣٩–٤١). لا فرق بين الإرادة والمشيئة والاختيار والرضا والمحبة، فالاعتبار بالمآل لا بالحال. فمن رضي عنه لم يزل راضيًا عنه لا يسخط عليه أبدًا، وإن كان في الحال عاصيًا، ومن سخط

وقد يكون الدليل على ثبوت الإرادة كون الذات حيًّا، فالإرادة أحد مظاهر الحياة والميت لا يريد. ولما كانت أفعال الصانع بعضها متقدمة والأخرى متأخرة، ويجوز في العقل تقديم المتأخر وتأخر المتقدم واختصاص بعضها دون البعض، كانت الإرادة هي الصفة المخصصة. تثبت الإرادة إذن بإثبات المخصص للأفعال.[٢٨٣] وقد تثبت الإرادة بالأمر، فالأمر لا يكون أمرًا إلا بالإرادة وكذلك الخبر، والحكم لا يكون حكمًا إلا بالإرادة، وكذلك تأثير القدرة والعلم، فالكرامة تمنع الفعل وتمنع التأثير على عكس الإرادة. ليست الكراهة باعثًا على الفعل، بل على امتناع الفعل. الكراهة تؤدي إلى النفور. الإرادة شهوة والكراهة نفور دون رد الإرادة إلى الشهوة والنفور. فقد يكره الحي ما لا ينفر طبعه عنه مثل الزنا وشرب الخمر، وقد ينفر طبعه عما لا يكرهه مثل الدواء. وقد تكون الإرادة تجربة شعورية بديهية لا برهان منطقي عليها.[٢٨٤]

وبالرغم من أن الإرادة في نشأتها أمر سلبي أو عدمي إلا أن متطلبات الكمال تقتضي جعلها أمرًا إيجابيًّا أو ثبوتيًّا. فالكمال لا يجوز أن يصدر عن العدم لأن العدم نقص. لذلك الإرادة صفة كمال تنفي عن الذات الأهواء والميول والرغبات والتحيزات والمحاباة. بل إن هذا الجانب السلبي في الإرادة أصبح عنوانًا لها وبديلًا عنها أو مكملًا لها ومفصًّلًا لمضمونها. فيخصص لصفات الانفعال مسألة خاصة لربط الانفعالات بالإرادة ونفي الأهواء.[٢٨٥] وتبدو وكأنها قسم من الإرادة ينفي أضدادها لأنها تذكر بعد صفة الإرادة، خاصةً وأن الإرادة ليس لها معنى مستقل عن القدرة في الثلاثي.[٢٨٦] وتبدو أحيانًا وكأنها من الصفات المختلف عليها مثل التكوين والبقاء والقِدَم واليد والوجه والاستواء والإدراك والشم والذوق واللمس.[٢٨٧]

عليه فلا يزال ساخطًا عليه ولا يرضى عنه أبدًا وإن كان في الحال مطيعًا (الإنصاف، ص٤٤–٤٥). عند الخازمية (الخوارج) وأهل السنة الولاية والعداوة صفتان لله. الله لم يزل محبًّا لأوليائه ومبغضًا لأعدائه (الفِرَق، ص٩٤؛ مقالات، ج١، ص١٦٦، ص١٦٩).

[٢٨٣] المسائل، ص٣٦٤؛ المعالم، ص٤٤–٤٥؛ الرسالة، ص٣٩؛ الشرح، ص٤٣٢–٤٣٣، ص٤٣٦–٤٣٩؛ التمهيد، ص٤٧–٤٨؛ المحصل، ص١٢١–١٢٣.

[٢٨٤] الإرادة طريقها الضرورة والإحساس بها ولا يمكن معرفتها استدلالًا (الشرح، ص٤٣٢–٤٣٣).

[٢٨٥] الإنصاف، ص٤٠. ونظرًا لأن الانفعالات أقل من الصفات من حيث التنزيه فقد جعلها المعتزلة صفات فعل، وعند ابن جرير صفات ذات (مقالات، ج٢، ص٢٣١). والحقيقة أنها صفات انفعال وليست صفات فعل.

[٢٨٦] التمهيد، ص٤٨. باب في الرضا والغضب وأنهما من الإرادة. مسألة في أنه لا يجوز عليه الشهوة.

[٢٨٧] المحصل، ص١٣٦. وأثبت عبد الله بن سعيد الرحمة والكرم والرضا والسخط صفات وراء الإرادة.

وقد يظهر نفي الانفعالات النفسية في نهاية ذكر الأوصاف والصفات من غضب ورضا وحنق وحقد وميل ونفور.[٢٨٨] كما تبدو صفات الرضا والسخط أحيانًا مع الأخرويات في الوعد والوعيد نظرًا لأنها مقاييس الثواب والعقاب في غياب تصور قانوني لها.[٢٨٩] وتُنفى صفات اللذة والألم والنفع والضرر في النهاية بعد أوصاف الذات وصفاتها وصفات التشبيه والاستواء وصفات الانفعال والرؤية.[٢٩٠] ويظهر هذا الوصف في نهاية الأوصاف كلها وقبل صفات المعاني السبع.[٢٩١] وتظهر في النهاية قبل الصفات الثبوتية السبع وقبل نفي الطعوم والألوان آخر صفات السلوب مثل نفي مشاركة الذات لغيرها ونفي التركيب ونفي التحيز ونفي الاتحاد والحلول ونفي الجهة ونفي قيام الحوادث بالذات.[٢٩٢] ويظهر نفي الألم واللذة كسابع وصف بعد نفي الجسمية ونفي الجوهر ونفي المكان ونفي الحلول ونفي قيام الحوادث بالذات ونفي الاتحاد.[٢٩٣] ويعقد لنفي الشهوة مسألة خاصة مما يدل على بداية تموضعها في وصف مستقل.[٢٩٤]

ويظهر لأول مرة نفي الانفعالات كوصف للذات سلبًا بنفي السرور والغم.[٢٩٥] وتظهر ثانية إيجابًا بإثبات غناه عن الخلق.[٢٩٦] ويظهر الغنى عن الأماكن والأزمان والخلق وبعد القيام بالذات والوجود والشيء.[٢٩٧] كما يظهر نفي الله عن الحاجة كثالث وصف للذات بعد الوجود والقِدَم.[٢٩٨] وقد يأتي نفي الحاجة كآخر وصف للذات قبل الوحدانية.[٢٩٩] وقد

---

[٢٨٨] الإنصاف، ص٢٤.

[٢٨٩] البحر، ص٦٦-٦٧.

[٢٩٠] الإنصاف، ص٢٥.

[٢٩١] المسائل، ص٣٦٠، في أنه سبحانه منزه عن اللذة والألم.

[٢٩٢] المحصل، ص١١٥. اتفق الكل على استحالة الألم على الله.

[٢٩٣] المعالم، ص٣٦. الألم واللذة على الله محال.

[٢٩٤] الإنصاف، ص٤١.

[٢٩٥] في إحالة الآفات والسرور والغم عليه (الأصول، ص٧٩–٨١).

[٢٩٦] في بيان غِنى الصانع عن خلقه (الأصول، ص٨٢).

[٢٩٧] الأصول، ص٨٨.

[٢٩٨] الشرح، ص٢١٣–٢١٦.

[٢٩٩] المحيط، ص٢١٣–٢٢٤. في نفي الحاجة عنه، المغني، ج٤، الكلام في أنه لا تجوز عليه الحاجة، ص٧–٣٢.

تنفى صفات النقص مع الواحد والحق بذاته في معرض الحياة دون أن تكون بابًا خالصًا، نفي السهو والنوم والحس والجهل والوهم.[٣٠٠] ويظهر وصف الكمال في عبارات إنشائية دون إحصاء بعد الوحدانية والقِدَم ونفي الشبه.[٣٠١] كما يظهر إثبات الكمال ونفي النقص في العقائد بعد إثبات الوجود والقِدَم قبل الصفات السبع وكذلك بعدها نفيًا لجميع صفات التشبيه.[٣٠٢] وفي المقدمات الخطابية يظهر أيضًا إثبات الكمال.[٣٠٣] وينفي عن الله الكلل والتعب.[٣٠٤]

وأهم الانفعالات الرضا والسخط، والمحبة والبغض والموالاة والمعاداة.[٣٠٥] وقد تكون الإرادة مضادة للكراهية. فإرادته لشيء كراهيته لضده. تنتقل الصفات إذن إلى مستوى

[٣٠٠] الفصل، ج٢، ص١٤٤.

[٣٠١] البحر، ص٢.

[٣٠٢] العضدية، ج١، ص٢٥٧؛ متصفًا بجميع صفات الكمال منزَّهًا عن جميع سمات النقص وهو منزه عن جميع صفات النقص، ج٢، ص١٢٨.

[٣٠٣] المسائل، ص٣٣٠–٣٣١.

[٣٠٤] لم تغيره سوالف الدهور، ولم يلحقه في خلق شيء مما يخلق كلال ولا تعب ولا مسه لغوب ولا نصب (الإبانة، ص٤).

[٣٠٥] لم يزل مريدًا وشائبًا ومحبًّا ومبغضًا وراضيًا وساخطًا وواليًا ومعاديًا ورحيمًا ورحمانًا. وترجع جميع هذه الصفات إلى إرادته في عباده ومشيئته لا إلى غضب يغيِّره ورضا يسكنه طبعًا له. وضيق وغيظ يلحقه، وحقد يجده، وهو متعالٍ عن الميل والنفور (الإنصاف، ص٢٤). ونعتقد أن مشيئته ومحبته ورضاه ورحمته وكراهيته وغضبه وسخطه وولايته وعداوته كلها راجع إلى إرادته (الإنصاف، ص٢٦). يغضب ويرضى، يحب ويبغض، يوالي ويعادي بإرادة إثابة من رضي عنه وأحبه وتولاه، وعقوبة من غضب عليه وأبغضه وعاداه (الإنصاف، ص٣٩–٤١). الرضا والغضب من الإرادة للنفع والضرر أو يكون الغضب تغير الطبع ونفور النفس والرضا والسكون بعد تغير الطبع، وذلك محال. فهو غنيٌّ عن اللذة ويمتنع عليه الألم. فهو ليس بذي جنس ولا نوع ولا شكل ولا ملتذ ولا متألم ولا منتفع ولا مستضر، فثبت أن رضاه وغضبه وسخطه هي إرادته وقصده إلى نفع من في العلوم أنه ينفعه وضرر من سبق علمه وخبره أنه يضره. وكذلك الحب والبغض والولاية والعداوة هي نفس الإرادة للنفع والإضرار فحسب (التمهيد، ص٤٨). مسائل في السخط والرضا والعدل والصدق والملك والخلق والجود والإرادة والسخاء والكرم وما يخبر عنه بالقدرة عليه وكيف يصح السؤال في ذلك كله … نقول لم يزل الله عالمًا بأنه سيسخط على الكفار وسيرضى على المؤمنين وسيعذب بالنار من عصاه وسينعِّم بالجنة من أطاعه وسيعدل إذا حكم وسيصدق إذا أخبر (الفصل، ج٢، ص١٥٥–١٦٩). عند أهل السنة والجماعة، الرضا والسخط من صفات الله الأزلية بلا كيف ولا تشبيه، ولا تتغير من حال إلى حال مثل سائر الصفات، الإرادة والسمع والبصر والكلام (البحر، ص٦٦–٦٧). والأدلة النقلية شاهد على ذلك.

الانفعال والإرادة فتكون العاطفة رفضة للعاطفة المضادة.[٣٠٦] وتتحول الصفات والصفات المضادة إلى عاطفتي المحبة والكراهية أو إلى انفعالي الولاية والعداوة والرضا والسخط. وهنا يسقط الإنسان من انفعالاته الإيجابية والسلبية على الذات المشخص. فالولاية والعداوة انفعالان نفسيان أسقطهما الشعور على المعبود وجعلهما صفتين له في ذاته.[٣٠٧] وقد يخضع الذات المشخص للانفعالات المضادة فيفرح ويغتنم، ويسر ويحزن بناءً على ما يحدث في العالم كما يحدث للإنسان تمامًا. يسر بطاعة أوليائه وينتفع بها ويلحقه العجز بمعاصيهم. يسر ويغنم، يستريح ويتعب، يفرح ويحزن، يمل وينسى، ويستحي ويهتم.[٣٠٨] وقد كانت هذه الانفعالات هي السمات الغالبة على الآلهة في الديانات القديمة إذ لم تكن قد تحولت بعد إلى صفات عامة، شاملة عقلية مطلقة، فالانفعالات أولى المراحل في تصوير الصفات.[٣٠٩]

---

[٣٠٦] عند الزيدية الإرادة للشيء هي الكراهية لضده، سخطه على الكافرين، رضاه بتعذيبهم، ورضاه بتعذيبهم سخطه عليهم، ورضاه عن المؤمنين سخطه أن يعذبهم، وسخطه أن يعذبهم رضاه أن يغفر لهم. لا نقول سخطه على الكافرين هو رضاه عن المؤمنين (مقالات، ج١، ص١٣٨). إرادته للشيء كراهيته ألا يكون (مقالات، ج٢، ص٢٠٣). وعند أهل السنة إرادة الشيء كراهيته لضده، وأمره للشيء نهيه عن تركه (الفِرَق، ص٣٣٦).

[٣٠٧] مقالات، ج١، ص١٦٦، ص١٦٩.

[٣٠٨] يرى أبو شعيب وابن شعيب الناسك أن الباري يسر بطاعة أوليائه وينتفع بها وبإثابتهم ويلحقه العجز بمعاصيهم (مقالات، ج١، ص٢٦٢–٢٦٣؛ الفِرَق، ص٣٣٣). وحكي عنهما أنهما أجازا عليه السرور والغم والتعب والاستراحة (الأصول، ص٧٩). ويُروى حديث: «الله أفرح بتوبة العبد من الواجد ضالته.» ويفرق البغدادي بين ثلاثة أنواع من الفرح: الأوَّل السرور، والثاني الغبطة ﴿إِنَّ اللهَ لَا يُحِبُّ الْفَرِحِينَ﴾، وهذان لا يليقان بالله، والثالث الرضا ﴿كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾، أي راضون، وهو المعنى المضاف إلى الله في توبة العبد إليه (الأصول، ص٧٩–٨٠). وفي الحديث: «إن الله لا يمل حتى تملوا ...» وأمَّا حديث الملالة فإنما سُمِّي فيه الفعلان ملًا والملل في أحدهما الإزواج بينهما كقوله: ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ﴾، والعقاب هو الثاني لا الأوَّل (الأصول، ص٧٩–٨٠). وأمَّا النسيان: ﴿نَسُوا اللهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ﴾، المضاف إليهم، فمعناه الترك أي تركوا العمل بطاعته وجزاؤه ترك الثواب والمغفرة لهم. وأمَّا السهو فلا يكون عليه العقاب (الأصول، ص٨٠–٨١). حديث: «إن الله يستحي أن يرفع العبد إليه يديه فيردهما صفرًا» (الأصول، ص٨٠).

[٣٠٩] عند المجوس اهتم الله لما تفكر في خروج ضد له، فتولد من اهتمامه الشيطان (الأصول، ص٧٩). ويُروى عن اليهود أن الله خلق الخلق في ستة أيام واستراح يوم السبت، ولذلك يستريح اليهود يوم السبت

وأحيانًا يتحول الرضا والسخط إلى صفات مستقلة عن الإرادة، وبالتالي تمتد الصفات لتشمل باقي الانفعالات. ولما كانت الانفعالات فيما يبدو مظاهر للنقض، فقد تم نفيها إثباتًا للكمال لا فرق بين معتزلة وأشاعرة.[٣١٠] فالرضا والسخط لا يجوزان على الله لأن أحواله لا تتغير. وكذلك الولاية والعداوة لتعارضهما مع حرية الأفعال، وكذلك جميع مظاهر الانفعالات الحسية. ولكن قد يختار البعض الفرح دون السرور والرضا والغضب والسخط دون الشفقة والرأفة والهمة والعناية طبقًا للتوقيف أي للنقل دون العقل، وذلك تحويل للتصوير الفني إلى وقائع ثابتة وتحويل للتأثير النفسي إلى صفة وانفعالات،[٣١١] أو إثباتها مظاهر للإرادة وليس صفات شاملة.[٣١٢] كما تجمع الفِرَق على نفي مظاهر الآفات كلها وشتى صنوف العاهات والنافع والضار واللذة والألم، والسرور والملذات والشهوة. لا يعتريه أي مظهر من مظاهر النقص بل هو الكمال المطلق. وهنا يظهر الفكر على أنه تعبير عن

تشبُّهًا بالله، فكما أن الله خلق الإنسان على صورته ومثاله فإن الإنسان يشبِّه نفسه بالله، كل منهما يرى الآخر في مرآة نفسه، ويعكس ذاته فيها. قلنا لهم إن السبت لم يسمَّ سبتًا للراحة فيه، وإنما لقطع العمل فيه، ويجوز أن يكون الله أكمل خلق العالم يوم الجمعة فلم يخلق يوم السبت شيئًا من أركان العالم دون أعراضه، فإنه يجدد الأعراض في كل حال (الأصول، ص٧٩–٨٠). وقد أثبت الفلاسفة اللذة العقلية (الإسفراييني، ص٦٤؛ الطوالع، ص١٦٢).

[٣١٠] وعند بشر ما والى الله مؤمنًا في حال إيمانه ولا عادى كافرًا في حال كفره، ولا يكون مواليًا لمؤمن في حال طاعته أو معاديًا لكافر في حال كفره (الفِرَق، ص١٥٧). واتفق العقلاء على أنه لا يتصف بشيء من الأعراض المحسوسة بالحس الظاهر والباطن كالطعم واللون والرائحة والألم مطلقًا وكذا اللذة الحسية وسائر الكيفيات النفسانية من الحقد الثاني للوجوب الذاتي. وأمَّا اللذة العقلية فقد نفاها المِلِّيُّون وأثبتها الفلاسفة (الإسفراييني، ص٦٤). في نفي الأعراض المحسوسة عنه تعالى، أجمع العقلاء على أنه غير موصوف بشيء من الألوان والطعوم والروائح ولا يلتذ باللذائذ الحسية، فإنها تابعة للمزاج، وأمَّا اللذة العقلية فقد جوَّزها الحكماء. وقالوا من تصور نفسه كمالًا فرح به ولا شك أن كماله أعظم الكمالات، فلا بعُد من أن يُلتذَّ به (الطوالع، ص١٦٢).

[٣١١] لا يوصف بالسرور لأنه من الحوادث، ولم يرد به توقيف، ويوصف بالفرح ويكون بمعنى الرضا ويجوز وصفه بالرضا والغضب والسخط لأنه ورد في القرآن، ولا يوصف بالشفقة والرأفة والهمة والعناية؛ لأن في ذلك صرف الهمة إلى شيء ولم يرد بتوقيف (الدر، ص١٥١).

[٣١٢] وأنه سبحانه لم يزل مريدًا وثائبًا ومحبًّا ومبغضًا وراضيًا وساخطًا ومواليًا ومعاديًا ورحيمًا ورحمانًا؛ لأن جميع هذه الصفات راجعة إلى إرادته في عباده ومشيئته لا إلى غضب بغيره ورضا يسكن طبعه وحنق وغيظ يلحقه، وحقد يجده إذا كان سبحانه متعاليًا عن الميل والنفور (الإنصاف، ص٢٤).

مطلب نفسي أكثر منه وصفًا لواقع أو على أنه رغبة في الكمال واستنكاف من النقص أو على أنه تعبير عن عواطف الطهارة والتقوى في صياغات عقلية.[٣١٣]

كذلك لا يجلب على نفسه نفعًا ولا يدفع عن نفسه مضرة. لا يخشى شيئًا ولا يستعين بأحد، لا يخشى الشيطان، ولا يستعين بالملائكة. ولذلك فهو غني عن خلقه ليس في حاجة وليس في حاجة إلى شكر كما هو معروف في «شكر المنعم»، فالله غنيٌّ عن العالمين. والحقيقة أن إثبات غنى الله يدل على افتقار الإنسان ورغبته في أن يكون غنيًّا ولكنه لم يستطع فألَّه الغني. وكل ما قيل عن غنى الله يدل على حرمان الإنسان منه وشوقه إليه. وقد تدل صفة الغنى عن تأليه الغني لنفسه ونموذجه وتأييد طبقته تعبيرًا عن واقعه عن طريق الامتداد وليس عن طريق القلب. الغنى وصف يطلقه الفقير لحرمانه والغني لشبعه. وهو الغنى على الإطلاق والإنسان هو الغني لا على الإطلاق إذ تعتريه الحاجة ولا يستغني عن أحد أو

[٣١٣] لا تجري عليه الآفات، ولا تحل به العاهات ... لا يجوز عليه اجترار المنافع ولا تلحقه المضار، ولا يناله السرور واللذات، ولا يصل إليه الأذى والآلام ... لا يلحقه العجز والنقص، تقدس عن ملامسة النساء وعن اتخاذ الصاحبة والأبناء (مقالات، ج١، ص٢١٦–٢١٧). وينفي جمهور أهل السنة عنه الآفات والآلام واللذات. وهو غير ملتذ ولا متألم بإدراك شيء منها ولا مشقة منها ولا مشقة له منها ولا نافر عنها ولا منتفع بإدراكها ولا متغير بها، ولا يجانس شيئًا منها ولا يضادها وإن كان مخالفًا لها (الفِرَق، ص٣٣٣؛ الإنصاف، ص٢٥). لا يوصف بالشهوة أي شوق النفس وميل الطبع إلى المنافع والملذات، وكل ما يدل على الحدوث أو على سمة النقص. فالرب يتقدس عنه (الإنصاف، ص٤١). في أنه لا تجوز عليه الشهوة أي توقان النفس وميل الطبع إلى المنافع والملذات (التمهيد، ص٤٨). لم تغيِّره سوالف صروف الدهور ولم يلحقه في خلق شيء مما يخلق كلال ولا تعب ولا مسه لغوب ولا نصب (الإبانة، ص٤). في إحالة الآفات والسرور والغم عليه. أجمع الموحدون على نفي الآفات والغموم والآلام واللذات من الله (الأصول، ص٧٩). هو المقدس في أفعاله عن الشهوة وفي علمه عن الشبهة المتعالي في أفعاله عن المادة المنزه في كلامه عن الريبة والتهمة (المسائل، ص٣٣١). في أنه منزه عن اللذة والألم. والدليل أنهما تابعان لتغير المزاج وتغير المزاج صفة الجسم المركب الذي هو قابل للزيادة والنقصان. ولما كان التغير عليه محالًا كان الألم واللذة أيضًا عليه محالًا (المسائل، ص٣٦٠). الألم واللذة على الله محال لأن المعقول من الألم هو الحالة الحاصلة عند تغير المزاج إلى الفساد، ومن اللذة هو الحالة الحاصلة عند صلاح المزاج. فمن كان متعاليًا عن الجسمية كان هذا محالًا في حقه ولأن اللذة لو صحت عليه لكان طالبًا لتحصيل الملتذ به، فإن قدر عليه في الأزل لزم إيجاد الحادث في الأزل وإن لم يقدر عليه لكان متألمًا في الأزل بسبب فقدان الملتذ به وهو محال (المعالم، ص٣٦). استحالة الألم على الله. أمَّا اللذات العقلية فلم يثبتها إلا الفلاسفة، فاللذة والألم توابع اعتدال المزاج وتنافره، وذلك لا يعقل إلا في الجسم، ولا يلتذ بخلق شيء آخر لكن علم الكمال المطلق يوجب اللذة (المحصل، ص١١٥).

عن شيء. وهو حي لا تجوز عليه الحاجة؛ لأنه لا تجوز عليه الشهوة والنفار التي تجوز على الأجسام. لا تجوز عليه الشهوة؛ لأنه لا يجوز عليه النفور. فالإلجاء على ضربين بطريقة المنع أو المنافع والمضار ويستحيل كلاهما في حقه.[٣١٤]

كل ذلك يدل على نفي صفات النقص عنه وإثبات صفات الكمال له.[٣١٥] بل إن عواطف التأليه كلها قائمة على دليل الكمال دونما حاجة إلى قسمة عقلية أو صياغة منطقية مثل دليل الأولى. إذ يقوم على افتراض خالص ويعبر عن عواطف التعظيم والإجلال وليس فكرًا علميًّا وتحليلًا لموضوع. وهو حكم مسبق من أن المؤلَّه قادر قدرة مطلقة، وعالم علمًا مطلقًا، وكامل كمالًا مطلقًا.[٣١٦] وتصور الكمال المشخص لا يعطي الشعور وجودًا أنطولوجيًّا بل يستعمل فقط كفكرة محددة. فعندما يوصف الموجود المشخص ويثبت بالعقل يُقال: «وهذا لا يجوز على الله»، أو: «وهذا يستحيل على الله»، أو: «وهذا ممتنع»، أو: «محال في حق الله»، مثل وجود النقص أو مسئوليته عن الشر أو تشبيهه بالإنسان. فالكمال

---

[٣١٤] وأجمعوا على أن الله غنيٌّ عن خلقه لا يجتلب بخلقه إلى نفسه ولا يدفع بهم عن نفسه ضررًا. وهذا خلاف قول المجوس في دعواهم أن الله إنما خلق الملائكة ليدفع بهم عن نفسه أذى الشيطان وأذى أنواعه (الفِرَق، ص٣٣٣). في بيان غنى الصانع عن خلقه. من أصلنا أن الله غنيٌّ عن خلقه. ما خلق الخلق لاجتلاب نفع إلى نفسه ولا لدفع ضرر عن نفسه. ولو لم يخلقهم لجاز، ولو أدام حياتهم لجاز ولو أفناهم في حال واحد جاز. وزعمت المجوس أن الله إنما خلق الملائكة ليدفع بهم عن نفسه أذى الشيطان وأنواعه. وفي رأي المعتزلة أنه إنما خلقهم للعبادة وليشكروه مع علمه بكفر الكثير منهم، فلو لم يكلفهم معرفته وشكره لم يكن حكيمًا. وهذا يوجب عليهم أن يكون أنما كلفهم لحفظ الحكمة على نفسه، وفي هذا اجتلاب نفع ودفع ضرر إلى نفسه (الأصول، ص٨٢-٨٣). وبأنه غنيٌّ لذاته عن الأماكن والأزمان وعن سائر خلقه ولا يصح عليه المنافع والمضار، وإنما خلق المنافع والمضار لغيره لا لنفسه (الأصول، ص٨٨). لم يخلق الخلق على مثال سابق، وليس خلق شيء بأهون عليه من خلق شيء آخر ولا بأصعب عليه منه. لا يجوز عليه اجتراء المنافع ولا تلحقه المضار، ولا يناله السرور والملذات، ولا يصل إليه الأذى والآلام. ليس بذي غاية فيتناهى، ولا يجوز عليه الفناء، ولا يلحقه العجز والنقص (مقالات، ج١، ص٢١٦–٢١٧؛ الشرح، ص٢١٣–٢١٦).

[٣١٥] فهو متصف بجميع صفات الكمال، منزَّه عن جميع صفات النقص (العضدية، ج١، ص٢٥٧). وهو منزه عن جميع صفات النقص (العضدية، ج٢، ص١١٨). والإيمان بالله يتضمن التوحيد له سبحانه والوصف له بصفاته ونفي النقائص الدالة على حدوث من جازت عليه (الإنصاف، ص٢٣).

[٣١٦] وعليه يقيم الأشعري الدلالة على أن الله واحد، وعلى جواز إعادة الخلق (اللمع، ص٢١–٢٣). وكذلك يستعملها الأشعري في إثبات العلم، فمن لا علم له يلحقه الجهل والنقصان. وهو مستحيل على الله (الإبانة، ص٣٩–٤٣).

حل لمعظم المشاكل عن طريق التنزيه الشعوري أي عملية التأليه القائمة على تعظيم الآخر والإجلال له. وقد يقوم دليل الكمال على إثبات الكمال للإنسان من أجل التخلي عن موقف تعذيب الذات، ولكن يأتي دليل الصانع ثم يجعل كمال الإنسان دليلًا على وجود مخلوق كامل سبب هذا الكمال ومصدره مع أن كمال الإنسان لا يفترض بالضرورة وجود صانع كامل.[٣١٧] وزيادة في التنزيه فإن مفهوم الكمال نفسه نفي للنقص، وبالتالي لا يجوز وصف الله بأنه كامل.[٣١٨] وأخيرًا تجمع صفة الكمال بين جميع الصفات الإيجابية مرة واحدة. فهي صفة كلية لا تشير إلى وجه واحد من أوجه الكمال، بل تشير إلى الكمال ذاته. وتنشأ صفة الكمال من إحساس الإنسان بالنقص أمَّا في نفسه، فالإنسان ليس ناقصًا إلا بناءً على إحساس مرضي باحتقار الذات أو في الواقع، حين يعجز الإنسان عن تحقيق الكمال، إمَّا في ذاته بتطويرها من درجة أقل إلى درجة أعلى، وإمَّا في الواقع فإنه يؤله الكمال إذا عجز عن أن يكون كاملًا أو عجز عن تحقيق الكمال في واقعه. وتختلف صورة الكمال حسب تصور الشعور له. لا توجد صورة واحدة للكمال. كل الصور تعبير عن درجة إحساس الشعور به.[٣١٩]

والسؤال الآن: هل يمكن وصف الله بالمكر والسخط والغضب والكراهية وسائر الانفعالات السلبية؟ يبدو أن الإسقاط الإنساني أحيانًا للانفعالات السلبية لا يكون مصاحبًا

[٣١٧] وهو الكامل بذاته الأزلي، بصفاته المنزهة عن النقصان (البحر، ص٢). وقد قام البرهان بأنه الحق بذاته، وأن كل ما في العالم فإنما هو محقق له، وإنما كان حقًّا بالباري ولولاه لم يكن حقًّا فهذا هو البرهان الصحيح الثابت الذي لا يعارَض ببرهان وهذا هو نفي التشبيه. ثم إننا ننفي عن الباري جميع صفات العالم فنقول إنه لا يجهل أصلًا ولا يفضل البتة ولا يسهو ولا ينام ولا يحس ولا يخفى عليه مثلهم ولا يعجز عن مسئول عنه لأننا قد بَيَّنَّا من كتابنا أن الله بخلاف خلقه من كل وجه، فوجب نفي كل ما يوصف به شيء مما في العالم (الفصل، ج٢، ص١٤٤).

[٣١٨] كان الجبائي يقول: لا يجوز وصف الباري بأنه كامل لأن الكامل هو من تمت خصاله وأبعاضه، ولأن الكامل في بدنه هو الذي قد تمت أبعاضه، وكذلك الكامل في خصاله من تمت خصاله مِنَّا نحو كمال الرجل في علمه وعقله ورأيه وقوله وفصاحته. فلما كان الله لا يوصف بالأبعاض لم يجز أن يوصف بالكمال في ذاته ولا بالنقصان. ولما لم يجز أن يشرف بأفعاله لم يجز أن يوصف بالكمال في ذاته من جهة الأفعال، فكذلك لا يوصف بأنه وافر لأن معنى ذلك كمعنى الكامل، وكذلك لا يُقال تام لأن تأويل التام والكامل واحد (مقالات، ج٢، ص٢٠٠).

[٣١٩] الكامل من تمت خصاله وأبعاضه، ولا يوصف بالشجاعة لأنها جراءة على المكاره (مقالات، ج٢، ص٢٠٠).

بالنفي وكأن الانفعالات ليست عيبًا مثل سائر الانفعالات التي يصدر عليها الحكم بالنفي كعيب ونقص مثل الجهل والعجز والموت والصمم والعمى والبكم. فالانفعالات الإنسانية إذن لها جوانبها الإيجابية. الحياة ليست علمًا وقدرةً فحسب بل غضب وسخط وكراهية وحزن وفرح. بل إن الملل والهم والنسيان وكل الانفعالات السلبية إيجابية وخلَّاقة وبواعث على الصمود والمقاومة وبذل الجهد لتجاوزها والسيطرة عليها. لذلك ارتبطت الإرادة بالبواعث وشملت الانفعالات. ولكن الباعث هو الانفعال الواعي المروي، وهو الانفعال الموجب لا السالب. أسقط الإنسان في التأليه الشخصي جميع انفعالاته لأنه لا يمكن تصور الحياة دون انفعالات. وقد تدوم الانفعالات وتصبح عامة لا تتغير بتغير الفعل إنساني. وهي صيغة الانفعال الثابت الذي لا يتغير أن حصل كما هو الحال في الأفكار الثابتة المستقلة عن الأشخاص والتي لا تتغير مهما تغيرت أفعال الأشخاص. يوصف الله إذن على مستوى إنساني، فلا يفعل الحديد إلا الحديد: ﴿وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللهُ وَاللهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ﴾. الله إنسان انفعالي، والانفعال بعد إيجابي في الحياة الإنسانية لذلك يتصف به الله. وهذا كله مجاز وتشبيه، استعارة وكناية، تشير إلى البعد الفني في رؤية الإنسان لذاته وتصويره لصفاته، قياسًا للغائب على الشاهد، وأن أي إدراك أو تصور لا يتم إلا بناء على مقياس إنساني خالص. كل شيء إنساني، والحقيقة إنسانية، والله إنساني ولكن الإنسان في اغترابه عن ذاته يجهل ذلك وكأن الإنسان هو الوحيد اللاإنساني. وأحيانًا تكون الانفعالات مزدوجة مثل المحبة والكراهية، الرضا والسخط، وأحيانًا فردية مثل الجود والكرم إذ لا يجوز وصف الله بالبخل والتقتير: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ﴾ بناءً على الانفعالات الإنسانية وتناقضات الوجود الإنساني ... لذلك تشابه الانفعالات المزدوجة أحوال الصوفية المزدوجة أيضًا، وتشابه الانفعالات الفردية مقامات الصوفية الفردية.

وقد تستثنى بعض الانفعالات الحسية مثل اللذة والألم والنفع والضرر، وكأن الانفعالات الحسية لا تجوز على الله في حين أن المنفعة والضرر أساس التشريع ومقياس له وأن تعريفهما لا يتم إلا باللذة والألم. وقد تستثنى بعض الانفعالات غير الحسية مثل الميل والنفور مع أنها لا تختلف نوعًا وكيفًا عن باقي الانفعالات المنسوبة إلى الله مثل الولاية والعداوة والرضا والسخط. وقد يُستثنى الحاجة والفقر مع أنهما ليسا انفعالين بل يخصان الوجود ذاته هل هو محتاج إلى غيره أم أنه غنيٌّ عنه. تبدو الانفعالات إذن على مستويات ثلاثة، الصوري الوجودي مثل الغنى والحاجة، الوجداني مثل الرضا والسخط، والحسي مثل اللذة والألم.

وأخيرًا قد تختلط بعض الانفعالات بالأسماء مثل الجود والكرم والرحمة، وكأنه لا يوجد إحصاء تام للانفعالات كما هو الحال في الأوصاف الستة والصفات السبع والأسماء التسعة والتسعين. ومع ذلك فقد جعلها القدماء مظاهر للإرادة وأحيانًا أخرى للقدرة؛ لأن الله قادر على كل شيء.[٣٢٠] فالقدرة والإرادة قرينان. والحقيقة أن الإرادة في أصل الوحي فعل وليست اسمًا وفعل للإنسان أكثر منها فعلًا لله ولكن الإنسان أسقطها ومظاهرها على الله ورضي برؤية ذاته فيه إذا ما استعصى العالم عليه وأصبح عاجزًا فيه.[٣٢١]

---

[٣٢٠] الفصل، ج٢، ص١٥٥–١٦٩.

[٣٢١] ورد لفظ الإرادة ومشتقاته في أصل الوحي ١٤٧ مرة، كلها أفعال، ولا يوجد اسم واحد في صيغة إرادة مما يدل على أن الإرادة فعل وليست صفة أو اسم فعل أو اسم فاعل. تستبعد منها ٩ مرات في صيغة «راود» بمعنى الإرادة المتبادلة، المراودة عن النفس (٧ مرات) أو عن الضيف أو عن الأب. ومرة واحدة بمعنى يبطئ «رويدًا». أمَّا الأفعال فمنها حوالي ٥٠ مرة والأكثر ٨٨ مرة للإنسان، منها ٣٠ مرة للمنافقين والذين يتبعون الشهوات والذين في قلوبهم مرض، والباقي إمَّا سلبًا لمن أراد أن يبطئ أو يتبع الشهوات أو من كان يريد ثواب الدنيا أو العاجلة إيجابًا لمن كان يريد الآخرة أو أن يكون عبدًا شكورًا. والباقي للإنسان أو للمؤمنين أو للنبي أو للأزواج أو النساء أو الشيطان أو حتى للجدار تشبيهًا في: ﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَّ﴾ فليس الفعل لله، بل للإنسان حقيقةً، وللطبيعة مجازًا.

ثالثًا: الأسماء

(١) مقدمة

لا تظهر الأسماء باستمرار كأصل مستقل، ولكن كملحق لمبحث الصفات. وهي آخر دائرة حول الذات بعد أوصاف الذات الستة وصفاتها السبع.[١] وغالبًا ما تظهر في آخر نظرية الذات والصفات والأفعال مع أنها أقرب إلى أن تدخل بعد الصفات وقبل الأفعال لأنها أقرب إلى صفات الفعل أو أنها هي الرابطة الطبيعية بينهما، فمنها ما هو صفات ذات، ومنها ما هو صفات أفعال. كما تظهر الأسماء على أنها أحد أحكام الصفات.[٢] وقد استمرت قسمة الإلهيات إلى ذات وصفات وأفعال من القرن الخامس حتى العصر الحاضر وأُضيفت إليها الأسماء إحصاءً في القرن السادس.[٣] وفي العقائد المتأخرة تظهر الأسماء وينص على أنها توقيفية مع السمعيات، وتخرج عن النسق العقلي في نظرية الذات والصفات والأفعال.[٤] وتأتي الأسماء طبيعيًّا بعد الإرادة لأن كليهما تعبير عن الكمال، فالإرادة نفي لمظاهر النقص والأسماء مجموع الكمالات. لم يعتد بها القدماء كثيرًا، سواء من المتقدمين أو من المتأخرين،

---

[١] الأصل الخامس من أصول هذا الكتاب في بيان أسماء الله وأوصافه (الأصول، ص١١٤–١٣٠). القول في معاني أسماء الله (الإرشاد، ص١٤١–١٥٥). القسم الرابع بعد الذات والصفات والأفعال في الأسماء (المحصل، ص١٥٠).

[٢] الحكم الرابع، أن الأسامي المشتقة لله من هذه الصفات صادقة عليه أزلًا وأبدًا (الاقتصاد، ص٨٢-٨٣).

[٣] الركن الثالث: الإلهيات. النظر في الذات والصفات والأفعال والأسماء (المحصل، ص١٠٦).

[٤] العضدية، ج٢، ص٢٤٥–٢٤٧؛ الحصون، ص٢٥-٢٦.

مع أنها كانت فرصة لإظهار التنزيه في حين ركز عليها الصوفية حتى انتقل إليهم الموضوع بأكمله.[٥] وعلى عكس القدماء أعطيت لها هنا أهمية قصوى نظرًا لأثرها في الحياة العملية على سلوك الجماهير أكثر من الصفات. إذ لا تعرف الجماهير الحياة والكلام بقدر ما تعرف اللطيف الخبير القهار الشكور الرزاق الوهاب الولي مالك الملك.

تظهر مسألة الأسماء إذن في الصفات أكثر من ظهورها في الأوصاف على أنها تفريع للصفات أو أنها صفات أفعال وليس صفات ذات، فيطبق عليها أحكام الصفات العامة الخاصة بالإثبات والنفي أو بالغيرية والهوية، أو بالقِدَم والحدوث أو بعض المسائل الأخرى مثل الصفة والموصوف، صفات الذات وصفات الفعل، التشبيه والتنزيه، والحقيقة والمجاز. كما تظهر فيها الطبيعة واستقلالها والحرية الإنسانية وإثباتها. ويظهر هذا التداخل بين الوصف والصفة والاسم فيكون الله قديمًا بقِدَم (وصف)، عالمًا بعلم (صفة)، كريمًا بكرم (اسم).[٦] ومع ذلك يظل الفرق بين الوصف والصفة والاسم قائمًا. فالوصف يعبر عن كنه الذات، والصفة عن مظاهرها، والاسم عن تحققاتها وتعيناته في الأفعال، وبالتالي يكون الاسم أقرب إلى الصفة منه إلى الوصف. ولكن لم يمنع هذا التمايز بين الأوصاف والصفات والأسماء من التداخل بينها وقيام البعض منها بمقام البعض الآخر حتى يصبح مجموعها عبارات إنشائية خالصة تعبر عن عواطف التعظيم والإجلال للذات المشخص دون تحديد للألفاظ وتمييز بين معانيها المختلفة كما هو الحال في المناجاة الصوفية أو في التأملات الفلسفية أو في العبادات الروحية أو في الصلوات الدينية أو في التواشيح في المآتم والجنازات والأدعية الإذاعية. فقد بدأت أوَّلًا كألفاظ ثم تحولت إلى أسماء. بدأت أوَّلًا كلغة عادية ثم تحولت إلى لغة اصطلاحية كما حدث في ألقاب المسيح.[٧] وقد أفاض الصوفية في الأسماء والصفات وكذلك المفسرون في إحصاء أسماء الله بعد أن حاول علماء الكلام إحصاءها

---

[٥] لم يركز من القدماء على الأسماء إلا الجويني في «الإرشاد» والإيجي في «المواقف».

[٦] من ضمن أحكام الصفات أن الأسامي المشتقة لله من هذه الصفات صادقة عليه أزلًا وأبدًا (الاقتصاد، ص٤٤). وعند عبد الله ابن سعيد الكلابي خمس عشرة صفة دون تفرقة بين صفات الذات وصفات الأفعال (النهاية، ص١٨١).

[٧] مثلًا: عادل، حكيم فيما أنشأه من مخترعات من غير حاجة منه إليها ولا محرك ولا داعٍ وخاطر وعلل دعته إلى إيجادها (التمهيد، ص٣٤). انظر رسالتنا الثانية (الجزء الثاني) Les Méthodes d’Exégèse.

والتوقف عند حد معين.[8] وإلى الآن قد تظهر بعض الأسماء التي توحي بمعناها دون أن تكون ألفاظها اصطلاحية من أسماء الله الحسنى مثل الجميل والكامل.[9] فإذا ما قويت الأسماء وتحولت من مبالغات في التعظيم والإجلال إلى اصطلاحات ثم إلى عقائد، فإنها تزاحم أوصاف الذات وصفاتها أي بالدائرتين الأقرب إلى الذات وتصبح أسماء أزلية تدل على الذات وهي أقرب إلى الأوصاف بالإضافة إلى الأسماء، مثل: شيء، موجود، ملك، قدوس، علي، عظيم، كبير، حق، واحد، متين، أول، آخر، غني، متعالٍ، فموجود وقديم وباق أول ثلاثة أوصاف للذات، وواحد الوصف السادس دخل في الأسماء، وعليه خلاف فيما إذا كان اسمًا. والألوهية صفة عليها خلاف فيما إذا كانت صفة،[10] مع أن الأسماء مشتقة في الأصل من الصفات كمعاني أزلية قبل أن تكون مزاحمة لها. كل اسم يرد إلى صفة. فالقوي والمقتدر بمعنى القادر، والمحصي والشهيد بمعنى العلم، والأول والآخر بمعنى الباقي، والودود والحليم والصبور بمعنى الإرادة، والوعد والموعد والصادق والذاكر بمعنى الكلام. وكل اسم مشتق من صفة أزلية فهو أزلي مثلها.[11] وقد تُنفَى الصفات دون الأسماء لأنها مجرد تسميات تُطلَق على الله.[12]

---

[8] يذكر علماء الكلام صفات عديدة دون التوقف على تحليل كل منها، مثل: غني، عزيز، عظيم، جليل، كبير، سيد، قاهر، عالٍ (مقالات، ج١، ص٢٣٥–٢٣٦). وكان هشام بن عمرو الفوطي يمنع من قولنا: «حسبنا الله ونعم الوكيل»، لأنه لا يجوز إطلاق اسم الوكيل على الله (اعتقادات، ص٤٣).

[9] وأجمعوا على وصفه بالعظيم والخبير والجميل لذاته (الأصول، ص٨٨؛ الخريدة، ص٢٨).

فهو الجليل والجميل والولي   والظاهر والقدس والرب العلي

[10] الأصول، ص١٢٢–١٢٣.

[11] في بيان أسمائه الدالة على صفاته الأزلية. كل ما كان من أسمائه مشتق من معنى قائم به، فذلك المعنى صفة له أزلية كالحي والقادر والقدير والمقتدر والعالم والعليم والعلام والسامع والسميع والبصير والمريد والمتكلم والآمر والناهي والمخبر؛ لأن هذه الأسماء دالة على حياته وقدرته وعلمه وإرادته وكلامه وسمعه وبصره، وهذه صفات له أزلية. وعند المعتزلة لم يكن لله في الأزل اسم ولا صفة ولا يمكن وصف المعدوم بأكثر من هذا (الأصول، ص١٢٣–١٢٤).

[12] بالرغم من أن الشيعة تنفي الصفات مثل المعتزلة والفلاسفة إلا أنها تطلق الأسماء الحسنى عليه (المواقف، ص٢٧٩).

(٢) الاسم والتسمية والمسمى

ما الفرق بين الاسم والتسمية والمسمى؟ وما الفرق بين الأسماء والأسامي؟ الاسم والأسماء أقرب إلى التحديد والمصطلحات العقائدية من التسمية والأسامي الأقرب إلى التعبيرات الإنشائية واللفظية. الاسم لا اشتقاق فيه في حين أن التسمية تكون اشتقاقية. الاسم محدود مقنن في حين أن التسمية لا نهاية لها، وحرة تعبر عن قيم ومبادئ إنسانية عامة.[١٣] أمَّا المُسَمَّى فهو الشيء الذي له تسمية ويُطلَق عليه اسم. ومِنْ ثَمَّ تكون علاقة الاسم بالتسمية بالمسمى علاقة اللفظ بالمعنى بالشيء. الاسم هو اللفظ، والتسمية هي المعنى، والمسمى هو الشيء. وإذا كانت الأسماء والتسميات مجرد مواضعات، فإن التسميات حقائق وأشياء. والتسمية هي أهم عنصر في هذا الثلاثي لأنها هي عنصر الربط بين الاسم والمسمى. التسمية في واقع الأمر هي عملية شعورية لإطلاق أسماء على مسميات تخضع لمقدار ما يعرفه الإنسان من ألفاظ ولمدى تعبيرها عن تجاربه الحية وموقفه الإنساني. التسمية تخصيص الاسم ووضع الشيء. ولا شك أن الاسم مغاير له. التسمية فعل الواضع وهو منقض بانتهاء التسمية وليس الاسم كذلك. وبالتالي تكون هناك ثلاثة تعينات: الشيء المُسَمَّى، والاسم، والتسمية. الأولى أشملها، والاسم دال عليها، والتسمية فعلها. والتسمية ترجع عند الأشعرية إلى لفظ المُسَمَّى الدال على الاسم، والاسم لا يرجع إلى اللفظ، بل هو مدلول التسمية. فالاسم أقرب إلى الدلالة منه إلى اللفظ.[١٤]

والتوحيد بين الاسم والتسمية يجعلهما معًا من أفعال البشر. أمَّا المُسَمَّى نفسه فلا سبيل لنا من معرفته إلا من خلال الاسم والتسمية. ومِنْ ثَمَّ فهو أسماء وتسميات، ولا فرق بين أن يُقال إن المُسَمَّى لا نعرف كنهه وأن الأسماء زيادةً عليه أو أن المُسَمَّى هي التسمية،

---

[١٣] قال المتأخرون من الأشعرية كالباقلاني وابن فورك وغيرهما أن هذه الأسماء ليست أسماء الله بل تسميات له، وأن ليس لله إلا اسم واحد. وهذا عند ابن حزم إلحاد ومعارضة لله بالتكذيب بالآيات ومخالفة الرسول (الفصل، ج٢، ص١٣٥–١٣٦).

[١٤] يثبت الأشاعرة ذلك بأدلة نقلية، مثل: ﴿سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾، والمسبح وجود الباري دون ألفاظ الذاكرين: ﴿تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ﴾، ﴿مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءً سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ﴾. وأن عبدة الأصنام ما عبدوا اللفظ بل المسميات لا التسميات. والعدد في حديث: «إن لله تسعًا وتسعين اسمًا» راجع إلى التسميات.

إلا أن الأوَّل أكثر حذرًا وحرصًا، والثاني أكثر موضوعية وصراحة.[١٥] أمَّا التوحيد بين الاسم والمسمى فهو قول بقِدَم الصفات وبالتالي تكون علاقة المساواة لحساب المُسَمَّى مضحية بخلق الاسم.[١٦]

وعلاقة التغاير أكثر تنزيهًا لأنها تميز بين المُسَمَّى وهو الله والاسم الذي هو من خلق الإنسان، وكذلك التسمية، أي تحرك عضلات الفم واللسان عند النطق.[١٧] حتى الله لا يكون الاسم فيه عين المُسَمَّى لأنه اسم علم للذات من غير اعتبار معنى فيه لأنه لا اسم إلا وله

---

[١٥] يبدو أن هناك اضطرابًا في النسق في علاقة الاسم بالمسمى هل هي علاقة هوية عند المعتزلة أو علاقة تغاير عند الأشاعرة أسوةً بالصفات. فقد ذهبت المعتزلة إلى المساواة بين الاسم والتسمية والوصف والصفة وقالوا: لو لم يكن للباري في الأزل صفة ولا اسم، فإن الاسم والصفة أقوال المسلمين والواصفين. ويعتمدون في ذلك على حجتين: الأولى القول تسمية والمفهوم أسماء، والاسم هو المُسَمَّى، والوصف هي الصفة، الوصف قول الواصف، والصفة مدلول الوصف. قد يُراد الاسم والمراد التسمية، وقد تراد الصفة والمراد الموصوف. والثانية لو كان الاسم غير المُسَمَّى لكان قولًا بتعدد الآلهة. ويرد الأشاعرة بحجتين: الأولى قد يُراد بالاسم التسمية وقد تطلق الأسماء على المسميات، وهو اعتراف بموقف المعتزلة. والثانية أن كل اسم قد دل على فعل فالأسماء هي الأفعال والأفعال متعددة. وما دل على الصفات القديمة لم يبعد فيه التعدد. وما دل على الصفات النفسية وهي الأحوال، فلا يبعد عنها التعدد أيضًا. وينقد الأشاعرة المعتزلة بأن التوحيد بين الاسم والمسمى يوجب ألا يكون لله اسم في الأزل ولا صفة لأن الأسماء والأوصاف تسميات وعبارات، وأن الكفار كانوا يعبدون المسميات من دون الله (الإرشاد، ص١٤١–١٤٢).

[١٦] عند أهل السنة الاسم والمسمى واحد، والله بجميع أسمائه واحد. ويعطون أدل نقلية منها: ﴿فَاعْبُدِ اللهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ﴾، ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا﴾، فلو كان الاسم غير المُسَمَّى لكان حصول التوحيد للاسم لا لله، ﴿يَا يَحْيَى خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ﴾، ولم يرد الاسم. ولو قال «عبده حر وامرأته طالق» يقع العتاق والطلاق ولو كان الاسم غير المُسَمَّى لا يقع عتاق ولا طلاق. ولو تزوج امرأة يصح النكاح على المُسَمَّى، ولو كان الاسم غير المُسَمَّى لوقع النكاح على الاسم. اسم الشيء يدل على عين ذلك الشيء ومعنى حديث «إن لله تسعة وتسعين اسمًا» أنه أراد به التسميات، وهي من أفعال أهل كل لغة بلغتهم في عبارات وألفاظ مختلفة، ولكن المُسَمَّى واحد والله واحد، مثل وحدانية الشخص وتعدد مسمياته.

[١٧] قالت المعتزلة والمتقشفة إن اسم الله غير الله وهو مخلوق. لو كان الاسم والمسمى واحدًا لكان تسعة وتسعين إلهًا. ولو قال الرجل النار لاحتراق، ولو كتب اسم الله على النجاسة لكانت ذات الله عليها (البحر، ص٣٤–٣٥). ويشارك ابن حزم موقف المعتزلة ويفصل الحجج النقلية والعقلية لإثبات أن الاسم غير المُسَمَّى مثل: ﴿وَلِلهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾، ﴿لَمْ نَجْعَلْ لَهُ مِنْ قَبْلُ سَمِيًّا﴾، ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾، ﴿اسْمُهُ أَحْمَدُ﴾، ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾. فالمسميات أعيان قائمة: ﴿لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾، ﴿قُلِ ادْعُوا اللهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا﴾، ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ﴾. أمَّا الحديث فمثل: «إذا أرسلت

معنى، حتى «الله» في مجموع اللغات السامية.[١٨] ويدل على شيء كما تدل أسماء الخالق والرازق على نسبته إلى غيره. هناك فرق بين الأسماء والصفات[١٩] والأسماء غير المسميات. ولا يمكن تشخيص الأسماء بذاتها وتحويلها إلى وصف حقيقي لواقع أو إلى موصوف مخلوق من الذات لأن الأسماء مجرد أقوال. كل اسم يشير إلى وصف يكون موضوعًا للعلم. فالأسماء لا تزيد عن كونها لغة علمية، كل منها يشير إلى وصف علمي. بل إنها ليست أوصافًا لأفعال لأن الأفعال تشخيص للأوصاف وافتراض ذات تقوم بالأفعال.[٢٠] فالفعل لا يكون إلا من فاعل. وتصبح الأسماء جزءًا من لغة العلم إذا دخل عنصر المواضعة، وتم الاتفاق عليها، وأصبحت لها معاني اجتماعية يخطئ الفرد أو يصيب في استعمالها بناءً على هذا الاتفاق الاجتماعي.[٢١]

(٣) القياس والاشتقاق

فإذا كانت الأسماء تعبيرًا عن عمليات شعورية أو تسميات، أمكن إخراجها عن طريق القياس الشعوري ولا تكون أسماء شرعية أو توقيفية. كما يمكن اشتقاقها وإضافة أسماء أخرى على الأسماء الأصلية تعبيرًا عن نفس القصد وهو التعظيم والإجلال. وبالتالي تكون الأسماء عقلية وليست نقلية، وضعية وليست إلهية، بالرغم من استعمال الوحي لبعض منها مستدركًا أنه لا نهاية للأسماء وغير ناهٍ عنها نظرًا لأن الوحي متناهٍ كلغة وإن لم

كلبك فذكرت اسم الله فكل»، «تسموا باسمي ولا تكنوا بكنيتي»، «أحب الأسماء إلى الله عبد الله وعبد الرحمن وأصدقها همام والحارث وأكذبها خالد ومالك»، وفي الإجماع أنه لا يجوز أن ينكث أحد بالحلف باسم من أسماء الله. والشواهد اللغوية والشعرية شاهد على ذلك أيضًا. أمَّا الحجج العقلية فمثل كون الاسم من اختيار الإنسان، وكون الأسماء غير مشتقة (الفصل، ج٥، ص١٠٣–١٠٧).

[١٨] المواقف، ص٣٣٣؛ الإرشاد، ص١٤١–١٤٣؛ الإنصاف، ص٦٠–٦٤؛ الأصول، ص١١٤-١١٥. كل شيء ذكره العلماء بالفارسية من صفات فجائز القول به سوى اليد بالفارسية أو بروي ضد أي تشبيه أو كيفية (الفقه، ص١٨٧). يجوز أن يُقال اليد بالعربية لا بالفارسية (البحر، ص١٩).

[١٩] هذا هو موقف المعتزلة والخوارج وكثير من المرجئة والزيدية والجهمية.

[٢٠] يرى الجبائي أن اختلاف الأسماء والصفات يرجع لاختلاف الفوائد في العلوم (مقالات، ج٢، ص١٩٠). وتختلف الأسماء والصفات لاختلاف المعلوم والمقدور لا لاختلاف فيه (مقالات، ج١، ص١٥٩).

[٢١] هذا هو رأي عبَّاد بن سليمان، فأسماء الله لديه ما أجمعت الأمة على تخطئة نافيه (مقالات، ج٢، ص١٦٦).

يكن متناهيًا كقصد.[٢٢] وإذا كان العقل يمكنه الاستدلال على الأسماء بعد النقل فلماذا لا يستدل عليها قبل النقل إذا كان الاستدلال في ذاته ممكنًا؟ وإذا كان الإجماع أحد الأدلة على

[٢٢] عند أهل السنة تسمية الله بالأسماء توقيفية. تسعة وتسعون اسمًا (المواقف، ص٣٣٣؛ الإرشاد، ص١٤٣؛ الجوهرة، ص١١؛ العضدية، ج١، ص٢٤٥–٢٤٧؛ الدر، ص١٥٠). والدليل من الكتاب والسنة والإجماع:

واختير من أسمائه توقيفية　　　كذا الصفات فاحفظ السمعية
وما من الأسماء فيه نص　　　فهو وإن ظهر فيه نقص

(الوسيلة، ص٤٦). إن مأخذ أسماء الله التوقيف عليها إمَّا بالقرآن أو السنة الصحيحة وإمَّا بإجماع الأمة عليه. ولا يجوز إطلاق اسم عليه من طريق القياس (الفِرَق، ص٣٣٧). بيان ما يجوز إطلاقه على الله من الأسماء بطريقة الشرع دون العقل (الأصول، ص٢٠٣). تسمية الله لا تجوز إلا بنص (الفصل، ج١، ص١٤٧). التسمية أن تتلقى من السمع إذ العقول لا تدل عليها، يجب أن تشهد لها دلالة سمعية ولا يجوز تسمية الله تلقينًا (الإرشاد، ص٤٧). ما ورد الشرع بإطلاقه من أسماء الله وصفاته أطلقناه وما منع الشرع من إطلاقه منعناه، وما لم يرد فيه إذن ولا منع لم نقض فيه بتحليل ولا تحريم، فإن الأحكام الشرعية تتلقى من موارد السمع. ولو قضينا بتحليل أو تحريم من غير شرع لكنا مثبتين حكمًا دون السمع. ثم لا نشترط في جواز الإطلاق ورود ما يقطع به الشرع، ولكن ما يقتضي والعمل، وإن لم يوجب العلم فهو كاف، غير أن الأقيسة الشرعية من مقتضيات العمل ولا يجوز التمسك بها في تسمية الرب ووصفه (الإرشاد، ص٤٣). عند أهل السنة أسماء الله تعرف بالتوقيف إمَّا بالقرآن أو بالسنة أو بالإجماع دون القياس (الفِرَق، ص٣٣٧). قال أهل السنة أنها مأخوذة من التوقيف ولا يجوز إطلاق اسم من جهة القياس، بل على ما ورد به الشرع في الكتاب والسنة الصحيحة أو إجماع الأمة (وتبعهم الكعبي في ذلك). والدليل على المنع من القياس أن العبد لا يضع لمولاه اسمًا، وأن الله موصوف بأسماء لا يوصف بمعناها مثل جواد كريم. ويُقال قديم وليس عتيق، ويُقال رحيم ولا شفيق (الأصول، ص١٢٥–١٢٦). وعند أهل السنة لا يجوز اشتقاق الأسماء فما اشتق منها من فعله ليس من أسمائه الأزلية خلاف قول الكرامية بأنه لم يزل خالقًا رازقًا قبل وجود الخلق والرزق (الأصول، ص١٢١–١٢٢). ما خرج من الأقسام، القرآن والسنة والإجماع، لا يجوز وصف الله به.

ومن سماه بالقياس　　　صار من القياس في إياس

(الأصول، ص١٢٠–١٢١). لا يجوز تسمية الله إلا بنص وخبر أو الإجماع بعقل أو ظن أنه حسن ومدح أو استدلال تعريفًا أو قياسًا على الشاهد فلا يُسَمِّي الرقيق قياسًا على الرحيم، أو الداري الحبر الفهم الذكي العارف النبيل قياسًا على عليم، أو السخي والجواد قياسًا على الكريم، أو العقل بناءً على

التوقيف فهو بقدر ما به من نص يعتمد عليه وما به من عقل للاستدلال فيه. صحيح أن القياس لا يتم إلا في المسائل العملية وليس في العقائد النظرية، ولكن الأسماء في الحقيقة بين النظر والعمل، تربط بين الذات والصفات والأفعال، وتشير إلى مجموع القيم والمبادئ الإنسانية التي يسترشد بها في السلوك. ولا مانع من أن يضع العبد لمولاه اسمًا وكنيةً. بل لفظ المولى والسيد وصاحب الأمر أسماء تكشف عن الوضع الاجتماعي الذي فيه العبد والذي منه تنشأ اللغة. أمَّا وصف الله بأسماء دون غيرها مثل جواد كريم وعتيق وشفيق فإن المعنى سابق على اللفظ، واللفظ يحتاج إلى تحويل المعنى إلى تصور قبل أن يعبر عن التصور في اللفظ. والتصور يستلزم درجة من التجريد قد لا توجد في المعنى بعد. ولكن بقدرة العقل على التجريد وعلى الصياغات ستتحول المعاني إلى أسماء كما تحولت من قبل إلى أوصاف وصفات وأسماء شرعية. ولا غرابة أن يكون المعنى مقبولًا الآن دون أن يوضع له اسم. فهو الشافي دون أن يكون طبيبًا، بل يظهر لفظ الطبيب في المدائح والأدعية وأذكار الصوفية. تتوقف الأسماء على التخصص ودرجة الثقافة واللغة الشائعة في البيئة والسائدة في الحضارة. فعند الفيلسوف هو فلك الأفلاك أو عقل أو روح الأرواح تعظيمًا لله قدر تصوره. كما أنها عند المالك المالك وعند الملك الملك وعند الغني الغني، وكأن الإنسان يُسَمِّي أغلى ما لديه. وهو عند المحروم المالك، وعند المملوك الملك، وعند الفقير الغنى، وهنا يُسَمِّي

الحكيم، أو الفخم الضخم بناءً على العظيم، أو المحتمل المتأني الصابر الصبور الصبار قياسًا على الحليم، أو الداني المجاور بناءً على قريب، أو الرحب العريض بناءً على الواسع، أو الرئيس بناءً على عزيز، أو الحامد الحماد بناءً على شاكر وشكور، أو الظافر بناءً على القهار، أو الثاني والخاتم بناءً على الآخر، أي العارف والداري بناءً على الظاهر، أو الرئيس والمتقدم بناءً على الكبير، أو المطيق والمستطيع بناءً على القدير، أو العالي والرفيع والسامي بناءً على العالي، أو المعاين بناءً على البصير، أو المتجبر الزاهي التياه بناءً على الجبار، أو المستكبر المتعاظم المتنحي بناءً على المتكبر، أو الزاكي الواصل بناءً على البر، أو المتعظم المترقي قياسًا على المتعال، أو الموسر والوافر قياسًا على الغِنى، أو الصديق الوالي بناءً على الوالي، أو الجلد المنجد الشجاع الجليد الشديد الباطش قياسًا على القوي، وأن له روحًا قطعًا والمتحرك الحساس قياسًا على أنه حي، وأن له نفس، وأنه الشمام الذواق قياسًا على السميع البصير، وأنه الشريف الماجد قياسًا على المجيد، وأنه الحمد لمحمود الممدوح قياسًا على الحميد، أو الوارد المحب الحبيب الوديد بناءً على الودود، أو الصمت بناء على الصمد، أو الصحيح الثابت بناءً على الحق، أو الخفيف بناءً على اللطيف، وأن له دهاءًا ومكرًا أو حسًّا وتخيُّلًا وخدائعَ لأن له مكرًا وكيدًا، والواضح البين اللائح البادي قياسًا على المتين، والمسلم المصدق بناءً على المؤمن، والخفي والغائب والمتغيب بناءً على الباطن، والسلطان بناءً على الملك والمليك، أو الصبيح الحسن قياسًا على الجميل (الفصل، ج٢، ص١٤٥–١٤٦).

الإنسان أيضًا أغلى ما لديه بأقصى ما يتمناه.[٢٣] وإذا كان لا يجوز تسمية الإنسان بأسماء الله فلأن المواقف لا يتم التبادل فيها. فالموقف الإنساني لا يتغير إلا بالتمني وليس في الواقع، الإنسان في الموقف الديني لا يكون إلا غير ذاته، مغتربًا في غيره. صحيح أنه لا يمكن اشتقاق أسماء من كل أفعال الذات فلا يمكن تحويل كل فعل إلى اسم، فمثلًا: ﴿وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ﴾ لا تعني أن الله ساق أو ﴿اللهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ تعني أن الله مستهزئ، أو ﴿سَخِرَ اللهُ مِنْهُمْ﴾ يُقال الله ساخر، أو ﴿وَغَضِبَ اللهُ عَلَيْهِمْ﴾ فيُقال الله غضبان، أو: ﴿إِنَّ اللهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ﴾ فيقال الله مصلٍّ، أو ﴿سَأُرْهِقُهُ صَعُودًا﴾ فيُقال الله مرهِق، وذلك لأن الأسماء لا تأتي من النقل بل من الوضع النفسي الاجتماعي للمؤله. كما تُقال هذه الأسماء في المدائح والتعازي وفي الأذكار والأوراد. ولا يتحول كل فعل إلى اسم إلا إذا نال درجة عالية من التجريد، فالاسم معنى وتصور وأكثر من فعل وانفعال. كما يستحيل تسمية أحد بأسماء الله مثل الإله والرحمن والخالق والقدوس والرزاق والمحيي والمميت ومالك الملك وذي الجلال والإكرام؛ لأنها لا تليق لغير الله حتى تمنع الشركة ويتأكد الاختصاص. فالأسماء تقتضي الاحترام في استعمال البشر لها في التسمية لغير الله.[٢٤] فالإنسان لا يُسَمِّي واقعه مثاله، ولا يُسَمِّي حقيقته خياله. فالاغتراب الديني يقوم أساسًا على هذا الفصل بين الواقع والمثال، بين الحقيقة والوهم. كذلك يستحيل قلب الأسماء ما دام الأمر كله مواضعات؛ لأن وضع

[٢٣] باب التسمي بقاضي القضاة نحو النهي عن التسمي بملك الأفلاك. باب احترام أسماء الله وتغيير الاسم لأجل ذلك. احترام أسماء الله وصفاته ولو لم يقصد معناه وتغيير الاسم لأجل ذلك. قال ابن حزم: اتفقوا على تحريم كل اسم معبد لغير الله كعبد عمر، وعبد الكعبة، شرك في التسمية، إثبات الأسماء الحسنى. الأمر بدعائه بها. لا يُقال السلام على الله غير لا تصلح لله. لا يقول الإنسان عبدي وأمتي. لا يقول العبد ربي ولا يُقال له أطعم ربك. وهذا هو حقيقة التوحيد حتى في الألفاظ (الكتاب، ص١٤٩–١٥١). وكان الجبائي يقول: إن العقل إذا دل على أن الباري عالم فواجب تسميته عالم وإن لم يسمَّ بذلك. إذ دلَّ العقل على المعنى وكذلك في سائر الأسماء وأن أسماء الباري لا يجوز أن تكون على التلقيب له. وخالفه البغداديون بأنه لا يجوز أن نُسَمِّي الله باسم يدل العقل على صحة معناه إلا أن يُسَمِّي نفسه بذلك. فمعنى عالم عارف وتسميته عالمًا لأنه سمى نفسه به ولا نسميه عارفًا، وكذلك القول فاهم. وعاقل معناه وعالم ولا نسميه به وكذلك منى يغضب يغتاظ ولا يُقال يغتاظ وكذلك قديم. وعند الصالحي لا يجوز أن يُسمِّي الله نفسه جاهلًا ميتًا وإنسانًا واللغة على ما هي عليه اليوم. ويجوز أن يُسمِّي نفسه على طريقة التلقيب بهذه الأسماء وأبي الناس (مقالات، ج٢، ص١٨٥–١٨٦).

[٢٤] الأصول، ص١٢٨.

الأسماء ضرورة يفرضها الواقع النفسي والاجتماعي للأفراد والجماعات. لا يجوز أن يُسَمِّي الله نفسه شرعًا أو يسميه الإنسان عقلًا جاهلًا بدلًا من تسميته عالمًا. فاللغة لا تخضع لتغيير أو تبديل في معانيه إلى هذا الحد، حد القلب من الضد إلى الضد إلا إذا تغير استعمال الألفاظ بناءً على تطور المجتمع واختلاف العصور وتوالي الأجيال وليس بإرادة فردية أو جماعية. بل إن نفي الاسم المضاد جزء من الاسم قياسًا على الأوصاف والصفات. فالله موجود وليس عدمًا، قديم وليس حادثًا، باقٍ وليس فانيًا، عالم وليس جاهلًا، قادر وليس عجزًا، حي وليس ميِّتًا … إلخ، فكيف يتحول الاسم إلى ضده عن طريق قلب اللغة؟[٢٥]

لذلك تجز اشتقاق الأسماء وإضافة أسماء لغوية تعبر عن نفس القصد وهو التعظيم والإجلال وفي نفس الاتجاه وهو التعالي. هذه الأسماء إمَّا مذكورة في النقل أو يدل عليها العقل، وهي في حقيقة الأمر تعبر عن عمليات شعورية يقوم بها الإنسان من أجل سد حاجاته وتكيفه مع الواقع عن طريق العواطف والانفعالات لا عن طريق العقل، وبالحلم والخيال والتمني والوهم لا بالفعل وفي الواقع وبالتحقيق وبالجهد. ويمكن وصف عمليات الشعور التي تحدث في كل صفة أو اسم في ثلاث خطوات: الأولى وجود واقع بصفات معينة مضادة للطبيعة البشرية، الثانية عجز الإنسان عن تغيير هذا الواقع في الحياة العملية، الثالثة التعويض عن هذا العجز بتأليه ما عجز الإنسان عن تحقيقه وتشخيصه في ذات أو الاكتفاء بتشخيصه في فعل. ومِنْ ثَمَّ يتحول العمل إلى نظر، ويتحول النظر إلى تشخيص كتحقيق منحرف له أو يتحول النظر إلى موقف صوفي خالص، ويصبح التأمل في هذه الحالة عجزًا عن الفعل، فالفعل على ما قال القدماء المعاصرون لقدمائنا ضعف في التأمل. إذا كانت الأسماء تعبيرًا عن عمليات شعورية فيمكن استخراجها عن طريق القياس الشعوري، أي التعبير بشتى الألفاظ عن نفس الموقف النفسي الاجتماعي لأداء

---

[٢٥] جوَّز ذلك قوم ومنعه آخرون. قال عبَّاد: لا يجوز أن يقلب الله اللغة، ولا يجوز أن يُسَمِّي نفسه بغير هذه الأسماء. أمَّا الجبائي فكان يقول أن معنى القول إن الله عالم أنه عارف وأنه يدري الأشياء، وكان يسميه عارفًا وداريًا، وكان لا يسميه فهمًا ولا فقيهًا ولا موقنًا ولا مستبصرًا ولا مستبينًا؛ لأن الفهم والفقه هو استدراك العلم بالشيء، وبعد أن لم يكن الإنسان به عالمًا. وكذلك قول القائل: أحسست بالشيء وفطنت له وشعرت به، معناه هذا. واليقين هو العلم بالشيء بعد الشك، ومعنى العقل إنما هو المنع عنده وهو مأخوذ من عقال البعير وإنما سمى علمه عقلًا من هذا. قال: فلما لم يجز أن يكون الباري ممنوعًا لم يجز أن يكون عاقلًا وليس معنى عالم عنده معنى عاقل. والاستبصار والتحقق هو العلم بعد الشك (مقالات، ج٢، ص١٨٦–١٨٧).

نفس الوظيفة الشعورية، ولا مشاحة في الألفاظ كما قال القدماء.[٢٦] والحقيقة أنه لا يوجد لفظ شرعي وآخر لا شرعي، بل هناك ألفاظ أكثر قدرة على التعبير عن الموقف الديني من غيرها طبقًا لإحساسات المتدين أو لأذهان المتكلمين أو للحساسيات المرهفة للحكماء.[٢٧] يقوم القياس الشعوري على الإحساس المرهف بالتنزيه، فيُقال له مثلًا رحيم ولا يُقال شفيق. والحقيقة أن المعنى واحد، والفرق في الحساسية بالنسبة للألفاظ، وهي حساسية شعرية خالصة. ومِنْ ثَمَّ إجابةً على سؤال: هل الصفات أو الأسماء تُعرَف بالتوقيف أم بالقياس؟ هل مصدرها النقل أم العقل؟ فالحقيقة أن الصفات لم تأتِ من هذا ولا من ذاك أساسًا، بل هي شعور الإنسان بصفاته ثم دفعها إلى حد الإطلاق. فالنقل لم يخبر إلا عن بناء الإنسان والعقل لم يحلل إلا تجربة بشرية. وبالتالي يجوز تسمية الله قبل أن يأتي السمع بالعقل فقط ما دام الأمر وظيفة شعورية في التعظيم والإجلال. ولماذا التوقف عن فعل دون فعل آخر؟[٢٨] لذلك يتدخل المجاز في التسمية. فكل الأسماء مجاز،

---

[٢٦] وهذا هو موقف المعتزلة بوجه عام. إذ تطلق المعتزلة البصرية على الله أسماء غير مذكورة في الكتاب والسنة، إذ دلَّ عليها القياس. فعندهم تجوز معرفة أسماء الله بالقياس حتى قال الجبائي إنه يجوز تسمية الله مطيعًا لعبده إذا أعطاه مراده، ومحبلًا للنساء إذا خلق فيهن الحبل (الفِرَق، ص٣٣٧). وزعم البصريون من القدرية أن أسماء الله مأخوذة من الاصطلاح والقياس (الأصول، ص١١٥–١١٦). قال الجبائي إن أسماء الله جارية على القياس، وأجاز اشتقاق اسم له من كل فعل فعله (الفِرَق، ص١٨٣).

[٢٧] بالرغم من رفض ابن حزم لفظ الصفة لأنه غير شرعي إلا أنه يقبل لفظ الاسم لأنه شرعي معتمدًا على حجج نقلية مثل: ﴿وَلِلهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ﴾، ﴿قُلِ ادْعُوا اللهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾، ﴿هُوَ اللهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ * هُوَ اللهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾. وكذلك حديث: «إن لله تسعة وتسعين اسمًا، مائة إلا واحدًا، من أحصاها دخل الجنة»، «إنه وتر يحب الوتر»، وأسماء الله الحسنى ليست وصفًا ولا صفةً لا أوصاف ولا صفات، وليست مشتقة بل اشتقها الله لنفسه (الفصل، ج٢، ص١٣٥–١٣٦). لذلك يدخل ابن حزم الأسماء والمسميات في باب اللطائف أي من الدقيقات والتكميلات (الفصل، ج١، ص٩٨–١٠٧). ويدل على ارتباط الأسماء بالحساسية الدينية والفكرية اختلاف المتكلمين حول بعض الأسماء. فمثلًا أنكر البعض أن يكون جوادًا من أسماء الله وهو غلط عند البعض الآخر (الدر، ص١٥٠). ويحرم ابن حزم ذلك لأنه ليس توقيفيًّا ويعب رعن الحاجة والفضل (الفصل، ج٢، ص١٥٧–١٥٨). كما لا يجوز إطلاق لفظ الطبيب عليه أو الغيور أو الفقيه ويجوز ذلك عند البعض الآخر (الدر، ص١٥١).

[٢٨] اختلف المعتزلة هل يجوز أن يُسَمَّى الباري عالمًا من استدل على أنه عالم بظهور أفعاله عليه وإن لم يثبته السمع من قبل بأن يسميه بهذا الاسم أم لا على مقالتين: (أ) جائز أن يُسَمَّى الله عالمًا قادرًا حيًّا

أي أنها تُقال في الإنسان على الحقيقة وتُطلَق على الله مجازًا طبقًا لقياس الغائب على الشاهد. وتدخل في ذلك الأسماء العقلية مثل حاكم وعادل والعبارات التشبيهية مثل نور السموات والأرض.[٢٩] والحقيقة أن أسماء الله، بل وصفاته وأوصافه، هي المشجب التي

سميعًا بصيرًا، من استدل على معنى ذلك أنه يليق بالله وإن لم يأتِ به رسول. (ب) لا يجوز أن يُسَمَّى الله بهذه الأسماء من دله العقل على معناها إلا أن يأتيه رسول بتسمية (مقالات، ج١، ص٢٤٩).

[٢٩] عند الجبائي الوصف لله بأنه شكور على جهة المجاز لأن الشكور في الحقيقة شكر النعمة التي للمشكور على الشكر. فلما كان مجازيًا للمطيعين على طاعتهم جعل مجازاته إياهم على طاعتهم شكرًا على التوسع. إذ كان الشكر في الحقيقة هو الاعتراف بنعمة المنعم وليس الحمد عنده هو الشكر لأن الحمد ضد الذم، والشكر ضد الكفر. ويوصف الباري بأنه حميد، ومعنى ذلك أنه محمود على نعمه. وإذا فعل الباري الصلاح لم يقل له صالح وإنما الصالح من صلح بالصلاح. وكان لا يُسَمَّى الله بما فعل من الفضل فاضلًا لأنه إنما يفضل بذلك غيره، وهو مستغن عن الأفضال أن يفضل بها أو يشرف بها وإنما يشرف ويفضل بالأفضال من تفضل الله بها عليه. وقال الجبائي أن الباري مشاهد للأشياء بمعنى أنه راء لها وسامع. فمن معنى الرؤية والسمع أنه مشاهد على التوسع لأن المشاهد مِنَّا للشيء هو الذي يراه ويسمعه دون الغائب مِنَّا. وكان يصف الباري بأنه مطلع على العباد وأعمالهم توسعًا ومعنى ذلك أنه عالم بهم وأعمالهم. والوصف لله بأنه غني أنه لا تصل إليه المنافع والمضار ولا تجوز عليه اللذات والسرور ولا الآلام والغموم ولا يحتاج إلى غيره. والباري نور السموات والأرض توسعًا، ومعنى ذلك أنه هادي أهل السموات والأرض، وأنهم به يهتدون كما يهتدون بالنور والضياء، وأنه لا يجوز أن نسميه نورًا على الحقيقة إذ لم يكن من جنس الأنوار لأنَّا لو سمينا بذلك وليس هو من جنسها لكانت التسمية بذلك تلقينا إذ كان لا يستحق معنى الاسم ولا الاسم من جهة المعقول واللغة. ولو جاز ذلك لجاز أن يُسَمَّى بأنه جسم ومحدث وبأنه إنسان، وإن لم يكن مستحقًّا لهذه الأسماء ولا معانيها من جهة اللغة. فلما لم يجز ذلك لم يجز أن يُسَمَّى على جهة التلقيب (وكان الحسين النجار يقول: نور السموات والأرض بمعنى هادي أهل السموات والأرض). وكان الجبائي يقول أيضًا إن معنى وصف الله نفسه بأنه السلام أن المسلم الذي السلامة إنما تنال من قبله وكذلك القول بأن الله هو الحق إنما أراد أن عبادة الله هو الحق. وقد يجوز أن يعني بقوله: «إن الله هو الحق» أنه الباقي المحيي المميت المعاقب، وأن ما يدعون من دونه الباطل، أي يبطل ويذهب ولا يملك لأحد ثوابًا ولا عقابًا. والوصف له بأنه مؤمن أنه آمن العباد من أن يأخذ أحدًا منهم بغير حق وأن معنى المهيمن أنه الأمين على الأشياء. وكان يصفه بأنه جواد ولا يصفه بأنه سخي لأن أرض سخاوية تعني لينة. والوصف لله بأن غالب من صفات الذات أي قاهر مقتدر، وطالب من صفات الفعل أي يطلب من الظالم حق المظلوم. وراحم من صفات الفعل أي ناظر ومحسن، ولا يوصف بالإشفاق على عباده لأن معناه الحذر. ولطيف تعني منعم أو لطيف التدبير والصنع. ولا يوصَف بأنه رفيق لأن الرفق في الأمور احتيال لإصلاحها ولإتمامها. وهو ناظر لعباده بمعنى منعم عليهم وليس بمعنى الرؤية لأن النظر هو تحديق العين وتقليبها نحو المرئي.

تعلق عليه البشرية تاريخها إيجابًا أم سلبًا، فهو القوي لشعب يريد القوة أو مستضعف، وهو عالم لمجتمع تقوم حياته على العلم أو جاهل، وهو العادل في نظام اجتماعي يرعى العدل أو يقوم على الظلم. وبهذا المعنى تصبح الأسماء مفتوحة لكل العصور وعلى كل الأجيال ولكل الطبقات الاجتماعية طبقًا لحاجات الناس ومصالحهم، ما تحقق منها وما لم يتحقق بعد. فالله من أسمائه هو الحرية تعبيرًا عن حاجتنا إلى التحرر، وهو التقدم والعقل والطبيعة والإنسان والوحدة والتاريخ والمساواة والعدالة، ما دام كل لفظ يعبر عن حاجة دفينة لجيلنا. الأسماء القديمة إنما تكشف عن الموقف الديني للعالم، أي اغتراب الإنسان. إنما الأسماء التي يحتاجها جيلنا ويفرضها عليه واقعه وتحركه لصفة تقضي على الاغتراب الديني القديم. لم يعد مكان لعواطف التعظيم والإجلال والتأليه بعد العود إلى العالم والدخول فيه والاعتراف به والعمل فيه والبقاء عليه دون الفناء في غيره إلا إثباتًا وتحقيقًا لموضوعية المبادئ التي تعبر عنها الأسماء.[٣٠]

(٤) تصنيف الأسماء

إذا كانت الأسماء لا نهاية لها من حيث الاشتقاق اللغوي والقياس الشعوري والمعنى المجازي، فإنها مع ذلك تحددت عند القدماء بتسعة وتسعين اسمًا اعتمادًا على النقل.[٣١]

وكذلك الاستماع للصوت غير السمع له وإدراكه بل الإصغاء. ولا يوصف بالاستماع أو النظر في الأمر ليقف على صحته وبطلانه وهو الفكر، ولا يجوز الفكر على الله (على عكس الفلاسفة). ووصفه بالغفران أنه غفور وأنه يستر على عباده ويحط عنهم العقاب ولا يفضحهم. والمغفر سمِّي كذلك لأنه يستر رأس الإنسان ووجهه في الحرب.

[٣٠] انظر مقالنا: «نحن والتنوير» في «الدين والثورة في مصر ١٩٥٢–١٩٨١م، ج١، في الثقافة الوطنية»، وأيضًا: «الفكر الإسلامي والتخطيط لدوره الثقافي المستقبلي» في «دراسات فلسفية».

[٣١] عند أهل السنة أن السنة الصحيحة جاءت بأن لله تسعة وتسعين اسمًا (الفِرَق، ص١٥٩، ص٣٣٧–٣٣٨). ﴿وَلِلّٰهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ﴾، والأسماء في القرآن والسنة أجمعت عليها الأمة (الأصول، ص١٢٠–١٢١). ويحاول البغدادي تبرير العدد تسعة وتسعين والعدد مائة كالآتي: وإنما كان الكمال في مائة لأنها منتهى العدد؛ لأن الأعداد (أربعة أجناس عشرات ومئون وألوف ثم ألفون ابتداء آحاد لأنها تتبعها عشرات الألوف ومئات الألوف وألوف الألوف ابتداء ثالث يتبعه عشراته ثم هكذا على التكرير من الواحد إلى المائة آحاد وعشرات ومئات لا تكرير في أجناسها، وبأن بهذا أن كمال العدد مائة) ثلاثة أنواع آحاد وعشرات ومئون ثم الألوف ابتداء ثانٍ

ولكن عقلًا لماذا لا تكون أقل أو أكثر؟ وإذا كانت كمالات الله لا متناهية وحاجات البشرية أيضًا لا متناهية، فكيف يمكن تحديدها بهذا الرقم؟ وهل الرقم الفردي له دلالة؟ هل الرقم ٩٩ له دلالة رقمية مثلًا أن يكون فردًا، الرقم ٣، مضروبًا في نفسه ٣ × ٣ = ٩، أو ٣٣ × ٣ = ٩٩، أو يكون قبل المائة بواحد؟ وقد قيل إنها مائة اسم، والاسم المائة هو الاسم الأعظم مكتوم لا يطلع عليه إلا من أكرمه الله به، وعند العباد منها تسعة وتسعون في مقابل السر الذي لا يطَّلع عليه أحد؟ والحقيقة أنه لا أسرار هناك، فالدلالة الرقمية للعدد أحد جوانب الفكر الديني القديم في البيئات الثقافية والحضارات المجاورة عند القدماء.

وقد يعطي تعريف الاسم طبقًا لقواعد التعريف أحد مقاييس التصنيف. فالاسم إمَّا أن يدل على الماهية أو على جزء من الماهية أو على أمر خارج عن الماهية أو على ما يتركب عنهما. والخارج إمَّا أن يكون صفة حقيقية أو إضافية أو سلبية أو ما يتركب عنهما. وبالتالي يكون السؤال هل يجوز أن يكون لماهية الله اسم؟ لما كانت ماهية الله غير معلومة للبشر، فإنه لا يجوز أن يكون لها اسم. أمَّا الاسم الدال على جزء الماهية فذلك محال لأن الله لا تركيب فيه. أمَّا الإضافات والسلوب فهي جائزة. ولما كانت بسيطة ومركبة غير متناهية فلا جرم أن يجوز وجود أسماء لا نهاية لها متباينة طبقًا لعمليات الشعور المستمرة. والوصف الخارجي قد يكون حقيقيًّا مثل العلم أو إضافيًّا بمعنى العالم أو سلبيًّا كالقدوس. وأمَّا المأخوذ من الفعل فجائز. هذه هي الأقسام البسيطة وقد تتركب منها أقسام أخرى مركبة.[٣٢] لا يوجد إذن إلا مقياس الإضافة أو السلوب. لذلك كانت الأسماء مشتقة من آثار الذات أو الذات من حيث تقدسه عن سائر المخلوقات: الأولى أسماء إضافية كالعلة والمبدأ والصانع والثانية أسماء سلبية كالواحد والعقل والعاقل والواجب. ويمكن إجراء مباحث عقلية في هذه الأسماء لأنها ليست شرعية. الأولى تعبر عن صلة الله بالعالم هو طريق التشبيه، والثانية تنفي عن الله صفات النقص، أي طريق التنزيه. وقد تنقسم الأسماء أيضًا مثل الصفات إلى أسماء ذات (الله)، وأسماء معنى (عالم، قادر)، وأسماء فعل (رزاق، خالق)،[٣٣] وهي تفرقة

يتبعها عشراتها ومئوها. العدد نوعان زوج وفرد، والفرد أفضل من الزوج «إن الله وتر يحب الوتر»، وأول الأفراد واحد وآخرها تسعة وتسعون أنعم الله على عباده بأكمل الأفراد عددًا من أسمائه (الأصول، ص١٢٠–١٢١).

[٣٢] المحصل، ص١٥٠؛ المواقف، ص٣٣٣–٣٣٤.

[٣٣] المواقف، ص٣٣٣؛ الإرشاد، ص١٤١–١٤٣؛ الإنصاف، ص٦٠–٦١؛ الأصول، ص١١٤–١١٥.

تخلط بين الأسماء والصفات ومستعارة من قسمة الصفات إلى صفات ذات وصفات فعل، الأولى خالية من كل تشبيه صريح ومرتبطة بالذات المشخص، والثانية ذاتية بمعنى أنها تتجه نحو العالم لإحداث الأثر وتحقيق الصفات الأولى وبها تشبيه أكثر صراحةً.[٣٤] بعض الأسماء إذن صفات ذات وبعضها صفات معنى وبعضها صفات فعل طبقًا للدوائر الثلاث: (أ) ما يستحق لذاته كوصفه بأنه شيء وموجود وذات وغِنى، أي أوصاف الذات التي لا تكشف عن أفعال أو علاقات أو مظاهر العالم. (ب) ما يستحق لمعنى قام به كالعالم والقادر والحي والسميع والبصير والمتكلم والمريد، وهي صفات المعنى. (ج) ما يستحقه لفعل من أفعاله كالخالق والغافر ونحو ذلك. وواضح أن أسماء الأفعال أكثر اتساعًا من أسماء الذات وأسماء المعنى لأنها أشمل وأوسع وبالتالي تعطي الفرصة أكبر للتعبير عن حاجات العصر. وبالتالي يمكن رؤية الاستخدام الوظيفي لهذه الأسماء واستعمالها ضد فرق المعارضة، وملئها بمضمون عقائدي مخالف لعقائدها مثل القدرية والثنوية في خلق الأفعال، والقدرية في الصلاح والأصلح، والقدرية ثالثًا في قانون الاستحقاق، ووضع القدرية أي المعارضة الداخلية العلنية مع المجوس أي المعارضة الخارجية حتى يسهل حصار عقائد المعارضة. وقد تقع بعض الأسماء كصفات ذات وصفات فعل في آنٍ واحد، مما يدل على أن

---

[٣٤] في بيان ما دل من أسمائه على أفعاله: (١) البر، بره بعباده. (٢) الباري، خالق. (٣) الباسط، يبسط الرزق لمن يشاء، لذلك سُمِّيَت الأرض بساطًا خلاف من زعم من المنجمين أن الأرض كروية. (٤) الباعث، بعث الرسل والأموات. (٥) التواب، الموفق العباد للتوبة. (٦) الجامع، يوم يجمع الله الرسل. ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ﴾، ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَلَّنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ﴾. (٧) الخافض، يخفض الكفرة إلى أسفل. (٨) الرافع، يرفع أولياءه إلى أعلى. (٩) الخالق. (١٠) الخلَّاق، وكلاهما خلاف قول القدرية والثنوية بخالق غير الله. (١١) الدافع، ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللهِ النَّاسَ﴾. (١٢) الرب، المالك للمخلوقات أو المصلح للشيء، والله خالق كل صلاح على غير ما تقول القدرية. (١٣) الرازق. (١٤) الرزاق، وكلاهما يفيدان أن الإرزاق من عند الله. (١٥) الساتر. (١٦) الستار، وكلاهما يعنيان ستر ذنوب من يشاء من عباده. (١٧) الضار. (١٨) النافع، وكلاهما دليل على غفرانه لما دون الشرك لمن يشاء على غير ما تقول القدرية أنه لا يغفر لصاحب الكبيرة ولا يجوز أن يعذب من لا كبيرة له. (١٩) الفاطر، الخالق. (٢٠) القاهر. (٢١) الغالب، وكلاهما يبطلان قول المجوس أن الشيطان غلب الإله حتى تحصن في السماء. (٢٢) الكفيل، ضمانه أرزاق العباد. (٢٣) الصبور. (٢٤) المعز. (٢٥) المذل. (٢٦) الغيث. (٢٧) المجيب. (٢٨) المبين. (٢٩) المبدئ. (٣٠) المعيد. (٣١) الحي. (٣٢) المميت. (٣٣) المقدم. (٣٤) المؤخر. (٣٥) المقسط. (٣٦) المغني. (٣٧) المنتقم. (٣٨) الوهاب. (٣٩) الهادي. وكلها أفعال مخصوصة. (٤٠) الوارث، بقاؤه بعد فناء الخلق. (٤١) النصير. نصرته للأولياء على الأعداء (الأصول، ص١٢٤–١٢٦).

التصنيف ليس محكم التخوم.[٣٥] وهل يجوز اشتقاق اسم فاعل من اسم فعل؟ أليس هذا تشخيصًا وقضاءً على جوهرية الفعل وهو ما يعاني منه جيلنا؟ أليس هذا تفكيرًا علميًّا بدائيًّا في تشخيص الظواهر دون إدراك قانونها المستقل كظاهرة طبيعية؟

وسواء كانت قسمة الأسماء ثلاثية أو رباعية، فإنها كلها ترد إلى القسمة الثنائية إلى الذات والفعل سواء كان المدخل إلى ذلك اللفظ أو المعنى، اللغة أو الفكر. إذ يمكن تقسيم الأسماء اعتمادًا على قسمة اللغة: الأفعال إلى لازم ومتعد، فاللازم يشير إلى الذات كالشيء والحي لا يتعداه، والمتعدي يشير إلى العلاقة أو الإضافة أو النسبة إلى الغير كالعالم والقادر والمريد والسميع والبصير لأنه يتعدى إلى معلوم ومقدور ومراد ومسموع ومبصر. وهنا لا يتميز الاسم بشيء عن الصفة. ويمكن اعتبار الأوصاف والصفات أسماء. فالاسم هو الجامع للوصف والصفة دون أن تكون له دائرة خاصة، ويتحكم في هذا التقسيم علاقة الشيء بالذات وعلاقته بالغير، أي قانون الهوية والاختلاف.

ويمكن تقسيم الأسماء إلى نوعين: الأوَّل مخصوص به كالإله والخالق والرازق والمحيي والمميت والآخر، وما يجوز تسمية غيره به كالحي والعالم والقادر. وهي قسمة تقوم على التخصيص النوعي، واحتمال الاشتراك من عدمه. فالذات تختص بأسماء دون غيرها لا يشاركها فيها أحد في مقابل أسماء أخرى تقع فيها الشركة. وهي قسمة تحرص على التنزيه دون الوقوع في التشبيه وتترك أوصاف الذات ولا تدخلها في الأسماء. والحقيقة أن الأسماء التي لا تقع فيها الشركة هي أيضًا أسماء مشتركة عن طريق التصور ونشأة الألفاظ طبقًا للحاجات. فلأن الإنسان في حاجة إلى رزق تصور الرزاق، ولأنه في حاجة إلى طول العمر تصور المحيي، ولأنه عاجز أمام الموت تصور المميت، وهي أيضًا لا تميز الأسماء وترجع إلى الصفات.

أمَّا قسمة الأسماء إلى مطلق كالحي والقادر وإلى مضاف مثل الجلال والإكرام رفيع الدرجات مقلب القلوب والأبصار، فإنها قسم تقوم أيضًا على التعلق والإضافة سلبًا وإيجابًا. والحقيقة أن الحياة والعلم والقدرة لها أيضًا متعلقات هي المعلوم والمقدور، وكأن صفات الذات هي بالضرورة صفات فعل بمعنى أن لها تعلقًا بالغير وهو ذات الإنسان وفعله تحقيقًا أو إحباطًا أو فشلًا، قدرةً أو عجزًا.

[٣٥] على الرغم من أن الخلود وسبوح وقدوس من صفات الذات (مقالات، ج٢، ص١٩٠–١٩١). إلا أن كريم عند الجبائي قد تكون صفة نفس فتكون عزيزًا، وقد تكون صفة فعل فتكون جوادًا. وحكيم قد تكون صفة نفس فتكون عليًّا أو صفة فعل فتكون حكيمًا (مقالات، ج٢، ص٢٨٨).

وقد تكون القسمة رباعية للأسماء. الأولى لا تدل إلا على ذاته، وهذا صادق أزلًا وأبدًا، والثانية ما تدل على الذات مع زيادة سلب كالقديم والباقي والواحد والغني، والثالث ما يدل على صفة زائدة من صفات المعنى مثل الحي والعالم والمتكلم والآمر والناهي والخبير، وهو مثل الأوَّل والثاني، والرابع ما يدل على الوجود مع إضافة فعل كالجواد والرازق والخالق والمعز والمذل. فإذا كانت الصفات أزلية وأسماء الأفعال حادثة، فإن هذا القسم الرابع مختلف فيه بين القِدَم والحدوث.[٣٦] والحقيقة أنها قسمة ثنائية مزدوجة، فالنوعان الأوَّل والثاني صفات ذات والنوعان الثالث والرابع صفات أفعال بمشاكل الصفات وأحكامها مثل القِدَم والحدوث. ويتضح رد القسمة الرباعية إلى ثنائية في قسمة الأسماء إلى مشتقة أو غير مشتقة، فالأولى نوعان: صفة قائمة به أزلية مثل القادر والعالم وباقي الصفات السبع، وأخرى مشتقة من الفعل وهو حادث. وهذا نوعان: الأوَّل مشتق من فعل كالخالق والرازق والمنعم، والثاني من فعل غيره كمعبود ومشكور، وهو أيضًا حادث.[٣٧] وقسمة الفعل إلى فعل ذات وفعل آخر توحي بأن الذات إمَّا أن تفعل أو تكون موضوعًا للفعل، إمَّا فاعلًا مثل عام أو مفعولًا به مثل معبود. وكأن القسمة الرباعية والثنائية كليهما ترد إلى قسمة واحدة هي الأفعال وهي الدليل على معاني الأسماء. وقد تصبح الأسماء كلها صفات أفعال على درجة مختلفة وتكون كلها حادثة.[٣٨] وإذا ما كانت القسمة ثلاثية بناءً على مبدأ الهوية والغيرية وتكون الأسماء ثلاثة أنواع: الأولى خاصة بالهوية والثانية خاصة بالغيرية والثالثة خاصة لا بالهوية ولا بالغيرية، فإنها أيضًا ترجع إلى قسمة واحدة طبقًا لمبدأ واحد هو مبدأ الهوية.[٣٩] كل ذلك يؤدي إلى ضرورة وجود مقياس لتصنيف محكم الأسماء لا يعتمد على الأسماء الشرعية وحدها في أصل الوحي الأوَّل (القرآن) أو الثاني (الحديث).

---

[٣٦] الأصول، ص١٢١–١٢٢؛ الاقتصاد، ص٨٢–٨٣.

[٣٧] الأصول، ص١١٦–١١٨. ولا يزال موصوفًا بأسمائه المشتقة من أفعاله عند أهل اللغة مع استحالة وجود الأفعال في الأزل (الفِرَق، ص٢١٩).

[٣٨] يرى عبَّاد بن سليمان أن صفات الله أسماء لفعله، وهي على ثلاث درجات: (أ) ما يُسَمَّى به لا لفعله ولا لفعل غيره، مثل عالم، قادر. (ب) ما يُسَمَّى به لفعله مثل خالق، رازق. (ج) ما يُسَمَّى به لفعل غيره مثل معلوم، مدعو (مقالات، ج٢، ص١٦٧).

[٣٩] قسم الشيخ (الأشعري) أسماء الرب ثلاثة أقسام:

(أ) ما نقول إنه هو هو وكل ما دلت التسمية به على وجوده.

(ب) ما نقوله إنه غيره وكل ما دلت التسمية على فعل كالخالق والرازق.

فترتيب الأسماء في القرآن: ﴿اللهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ غيره في العقائد: «لا إله إلا هو الرحمن الرحيم، الملك، القدوس ... إلخ.» كما أن ترتيب القرآن: السلام، المؤمن، المهيمن، العزيز، الجبار، المتكبر، غير مطابق لترتيب علم العقائد: العزيز، المقتدر، الغفار، القهار. ولا يمكن أن يترك الترتيب لمجرد المزاج والهوى طبقًا للأهمية، فأسماء الله لا تفاضل بينها في الأهمية. فما هو معيار التصنيف؟

(٥) تحليل المضمون

ويتضمن تحليل المضمون جزأين: الأشكال اللغوية من حيث هي تعبير عن معاني ثم تحليل المعاني كدلالات قصدية تشير إلى اتجاه. ولا يوجد مستوى ثالث للأشياء؛ لأن الأسماء تسميات وليست مسميات، أي أنها عمليات شعورية خالصة.

(٥-١) الأشكال اللغوية

وتتفاوت هذه الأشكال في دلالاتها بين الأقل دلالة والأكثر دلالة، بين تحليلات النحويين وتحليلات اللغويين. فمثلًا من تحليلات النحويين الأقل دلالة أن يكون الاسم ثلاثة أنواع: اسم متمكن، واسم مضمر، واسم مبهم (أسماء الصلة). وهي داخلة في أسماء الله. فأسماء الله متمكنة، أي مذكورة واضحة مقروءة ومسموعة. ويجوز الخبر عنها بالأسماء المضمرة عندما يكون الفاعل مستترًا تقديره هو أو أنا أو أنت أو بالأسماء المبهمة مثل: ﴿لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾، فالله إمَّا أن يكون حاضرًا حضورًا مباشرًا أو غائبًا حاضرًا من خلال الذهن (الضمائر المستترة) أو غائبًا حاضرًا من خلال الطبيعة (أسماء الصلة). والأسماء المتمكنة إمَّا ثلاثية أو رباعية أو خماسية، الثنائي أصله ثلاثي مثل «يد»، والرباعي أصله ثلاثي مثل «مقتدر»، وكل ما سوى ذلك زائد، كما يمكن التمييز بين مجرد الأشكال اللغوية للأسماء بين ثلاثة منها:

(١) الأسماء المفردة، مثل: القدوس، السلام، المؤمن، المهيمن، العزيز، الجبار، المتكبر، وهي الغالبية العظمى. وتدل على أسماء يكون فيها الذات والموضوع شيئًا واحدًا.

(ج) ما لا يُقال إنه هو ولا غيره، وهو كل ما دلت التسمية به على صفة قديمة كالعالم والقادر (الإرشاد، ص١٤٣).

(٢) الأسماء المضافة، مثل: مالك الملك، قابل التوبة، شديد العقاب، ذو الطول، رفيع الدرجات، ذو العرش، ذو الجلال والإكرام، ذو المعارج، مولج الليل في النهار، مولج النهار في الليل، مسبب الأسباب، مفتح الأبواب. ولا يُسَمَّى بالمضاف وحده دون المضاف إليه مثل شديد أو قابل أو رفيع. وأحيانًا أخرى يصح ذلك مثل الفتاح. وفي الإضافة يتميز الذات عن الموضوع، والذات عن الصفة، ويكشف الاسم عن قصد متبادل بينهما.

(٣) الأسماء المشتقة من مصدر واحد، مثل: الواحد الأحد، الرحمن الرحيم، القادر المقتدر القدير، الآخر المؤخر، السامع السميع، العالم العليم العلام، الغفور الغفار، الحكيم الحاكم. هي كلها صيغ للمبالغة على درجات متفاوتة يمكن التمييز بين خمسة منها. الأولى فاعل، مثل: قادر، عالم، خالق، بارئ، رازق، قابض، باسط، خافض، رافع، آخر، مالك، جامع، مانع، هادي، واسع، باعث، حافظ، واجد، ماجد، ظاهر، باطن، والي، نافع، هادي، باقي، وارث. والثانية فعال، مثل: جبار، قهار، وهاب، رزاق، فتاح، ثواب، غفار. والثالث فعيل، مثل: عزيز، عليم، لطيف، حليم، عظيم، كبير، حفيظ، حسيب، جليل، كريم، رقيب، رحيم، سميع، بصير، مميت، بديع، مجيب، مجيد، شهيد، وكيل، متين، معيد، رشيد. والرابعة فعول، مثل: غفور، شكور، ودود، رءوف، صبور. والخامسة فعُّول، مثل: قدوس، قيوم. والتفضيل في المبالغة يكشف عن درجة حساسية الذهن ورفاهية الوجدان بالأسماء وعن درجة تصور للتوحيد.

(٥-٢) الأشكال اللغوية في علاقاتها بالمعاني

ولما كان من الصعب وصف الأشكال اللغوية وحدها للأسماء دون ظهور المعاني، فإنه تظهر أشكال لغوية جديدة بالإضافة إلى معانيها قبل تحليل المضمون للمعاني القصدية الصرفة، مثل:

(١) الألفاظ المترادفة أو اتفاق المعاني: وهي الأسماء التي يكون فيها اسمان يفيدان واحدًا كليًّا بالإضافات إلى معان جزئية، فلا وجود للترادف التام والتطابق المطلق في معاني المترادفات، مثلًا: الرحمن الرحيم، الخالق البارئ، الرزاق الفتاح، العلي الكبير، القوي المتين، الحي القيوم، القادر المقتدر، البر التواب، الغفور الرءوف، النور الهادي، الحسيب الرقيب، القهار الجبار، الباقي الوارث، سواء كانا متلازمين متلاحقين في الترتيب

أم مفترقين متباعدين تفصلهما أسماء أخرى مثل القهار أو الوهاب أو الجبار، ويمكن أن يقع الترادف بين اسمين أحدهما اسم ذات والآخر اسم فعل، مثل: الله إله، الرحمن الرحمن، الوهاب الرزاق، الجبار القهار، الخالق البارئ، المصور البديع، العليم الخبير، القوي المتين، الباعث المعيد، القادر المقتدر، الأوَّل المبدئ المقدم، الآخر المؤخر، الملك مالك الملك، الغفار الغفور، العدل المقسط.

(٢) الألفاظ المتضادة أو تقابل المعاني: مثل: القابض الباسط، الخافض الرافع، المعز المذل، المبدئ المعيد، المحيي المميت، الأوَّل الآخر، الظاهر الباطن، الضار النافع، المقدم المؤخر، الآمر الناهي، سواء كانا متلازمين أم مفصولين بأسماء أخرى، مثل: الوهاب والمانع والغفار والمنتقم. وهنا يبدو الشمول في التأليه والجمع بين المتضادات والحاوي لكل الصراعات والجامع لكل المتناقضات حتى تشمل الحركة وتعم الإرادة، ويضم العالم في إطار من الوحدة.

(٣) الألفاظ الدالة على معنيين: وغالبًا ما يكون المعنيان اسم ذات واسم فعل، الأوَّل أزلي قديم والثاني مخلوق حادث، الأوَّل متصل بالذات والثاني متصل بالأفعال، مثل: البديع بمعنى المبدع للشيء ﴿بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾، والأول: ﴿مَا كُنْتُ بِدْعًا مِنَ الرُّسُلِ﴾، الظاهر والباطن، العالم بظواهر الأمور وبواطنها، والمنعم. الجبار لا تناله الأيدي أو القاهر لأعدائه. الجميل أي نفي العيوب أو المجمل. الحفيظ أي العليم أو حفظه للخلق. الحميد أي الحامد أو المحمود. الحكيم أي الحكمة أو الإتقان والإحكام لأفعاله. الحليم أي نفي الطيش أو تأخيره العقوبة. السلام أي السلامة من العيوب أو إنعامه السلامة لعبادة. الصمد أي لا جوف له ولا أعضاء أو السيد المصمود في النوائب. المؤمن أي التصديق بقوله الأزلي أو من يعطى الإيمان. ولا ريب أن كل اسم يمكن تقريبه من الصفة فيصبح اسم ذات أو من الفعل فيصبح اسم فعل.

(٥-٣) المعاني القصدية

وهي مضامين الأشكال اللغوية ومعناها واتجاهها وحركتها ونظامها، وهي تشير كلها إلى ثلاثة أبعاد للوعي: الأوَّل، الوعي بالذات، أي صفات الوعي بذاته ولذاته، والثاني الوعي بالعالم، أي صفات الوعي في علاقته بالعالم، والثالث الوعي بالإنسان أي الوعي الإنساني الذي يقيم بدوره ثلاثة مظاهر، الوعي النظري أي الوعي بقدرات الإنسان النظرية، والوعي

العملي أي الوعي بقدرات الإنسان العملية، والوعي القيمي أي الوعي كملكة للحكم.[٤٠] الوعي بالذات هي البداية، والوعي بالعالم يأتي ثانيًا بعد الوعي بالذات نظرًا لصلة الذات بالموضوع، والوعي بالإنسان يأتي ثالثًا. فالإنسان آخر مرحلة في تطور الوعي. وهو بين الوعي بالذات والوعي بالعالم. ويدخل الوعي بالذات والوعي بالعالم في نظرية التوحيد، في حين يدخل الوعي بالإنسان في نظرية العدل. لذلك يحل في شرح الأسماء إلى نظرية العدل. وما دام كل اسم يرجع إلى صفة فإن كثيرًا من أسماء ملكة الحكم ترجع إلى القول لأن الحكم قول. الأسماء إذن هي ماهيات إنسانية تكون نظرية في الوجود الإنساني، وفي القوى الإنسانية وفي القيم والمبادئ الإنسانية الشاملة وتعبر عن أقصى درجة في شمول التوحيد وإطلاقه.

(أ) الوعي بالذات

يشير حوالي ثلث الأسماء (٣٤ اسمًا) إلى الوعي بالذات، أي الذات في علاقتها بذاتها، وهي قريبة الشبه من أوصاف الذات الست. ستة منها للوعي في ذاته، وهي:

(١) الله: لا يدل عدم اشتقاق اللفظ على استحالة إرجاع الاسم إلى أصله في الشعور، بل يدل على البحث الدائم وعلى تحدي العقل لاكتشاف مزيد من أعماق الشعور واستبصارها. فهو فكرة محددة فعالة وليست موقفة، إيجابية وليست سلبية. فإذا كان إله من «التأليه» أي من العبادة كان فعلًا للشعور قبل أن يكون جوهرًا، عملية قبل أن يكون شيئًا، حركة قبل أن يكون ثباتًا. وليس من الوله أي الحيرة والوجدان التعبدي والانفعال والعواطف، وإن كان الوله والله يرجعان إلى نفس التجربة الشعورية. فالتأليه موقف عاطفي انفعالي

[٤٠] هذا التقسيم لا شأن له بما هو معروف في الفلسفة الأوروبية المعاصرة والمجاورة لنا باسم الكانطية وتقسيم العقل إلى نظري وعملي وغائي (ملكة حكم) بل هي دراسة إحصائية مستقلة لأسماء الله الحسنى. وأنا على يقين تاريخي حتمي من أنه سيأتي باحثون معاصرون لي أو لاحقون للتشدق بالحكم واكتشاف أثر كانط على دراسة أسماء الله الحسنى. وأنا أقول مسبقًا لهم: هذا غير صحيح، وعليهم مراجعة المقدمات النظرية للتراث والتجديد وتدبر منهج الأثر والتأثر. وإذا ظل الباحث الوطني مستغربًا يرجع كل شيء إلى الغرب والباحث الأوروبي حقودًا يريد تصفية التراث وتفريغه من مضمونه، فليس عليَّ إلا البلاغ.

كالوله. أمَّا إذا كان المعنى من «لاه» أي اللهو فهو أيضًا انفعال بلذة الحياة، وبالتالي يرتبط التأليه بالحياة، فكلاهما انفعال، وكلاهما نشوة كما عبرت عن ذلك التجربة الصوفية. والسؤال الآن: هل يقوم اسم الله بوظيفة الوجود أول وصف للذات كما يقوم الأوَّل بدور القديم والآخر بدور الباقي؟[٤١]

(٢) الأحد: وقد ظهرت الوحدانية من قبل كسادس وصف للذات، وهو التفرد بالوحدانية.[٤٢] والأحد أي الفرد الذي لا مثيل له أقوى من الواحد؛ لأن الواحد يوحي بالاثنين ولا ينفيها في حين أن الأحد يوحي بالتفرد. وقد كانت الوحدانية والفردية مطلب الفلاسفة، واحد أحد أي فريد لا مثيل له.

(٣) الصمد: تبدو بعض الأسماء وكأنها صور فنية تشبيهًا مثل الصمد الذي يقابل الأجوف. فالصمد أي الملاء في مقابل الخلاء، الثقل في مقابل الخفة، الجوهر وليس العرض، الكثيف وليس الشفاف، الكثافة دون الخلخلة، ولكن الحكماء يأخذون أحيانًا الجانب الآخر ويؤثرون الشفافية. المصمت لا يرن وليس له صدى، ثقيل وليس خفيفًا، يهبط إلى أسفل ولا يصعد إلى أعلى، في حين أن الشفاف والخفيف أقرب إلى الروح والصعود في مقابل الثقل والوزن الذي يغوص ولا يطفو. لا يعني الصمد الحليم لأن الحلم رقة أو العالي لأن الثقل يهبط، بل يعني القوي المتين الذي يمكن الاعتماد عليه، المدعو المسئول أو السيد المملوء، صاحب العرش والعظمة والملك والعطاء. كما يعني الصلابة وعدم التجويف

---

[٤١] الله اسم خاص بذاته لا يوصف به غيره. قيل علم جامد، وقيل مشتق. وأصله الإله، وحُذفت الهمزة لثقلها وأدغم الله وهو من إله إذا تعبد، وقيل من الوله وهو الحيرة ومرجعهما صفة إضافية. وقيل القادر على الخلق. وقيل من لا يصح التكليف إلا منه، فمرجعه صفة سلبية (المواقف، ص٣٣٣). اسم علم ولا اشتقاق له، أصل إله وزيدت اللام تعظيمًا. وقيل الإله ثم حذفت الهمزة وأدغمت اللام للتعظيم. وقيل أصله لاه وزيدت اللام تعظيمًا، وقيل من التأله أي التعبد، فالله يعني المقصود بالعبادة (الإرشاد، ص١٤٤–١٤٦). وقد اختلف الأصحاب في معنى الإله. قيل مشتق من الإلهية أي قدرته على اختراع الأعيان (الأشعري)، فهو اشتقاق من صفة. وقيل إنه يستحق الوصف لذاته (الخليل بن أحمد) (الأصول، ص١٢٣). إله كل مخلوق ومُبدعه ومُنشئه ومُخترعه «وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله» (الإنصاف، ص٢٥).

[٤٢] الواحد الأحد، المتوحد، المتعالي عن الانقسام. وقيل الذي لا مثيل له لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله ولا في أسمائه ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾؟ (المواقف، ص٣٣٥؛ الإرشاد، ص١٥٤).

والمتانة والأصالة والبناء والاستقرار والمقاومة ضد الليونة والسيولة والتجويف والطراوة والتردد والخواء والهشاشة واللزوجة والميوعة والتشكل والتلون الذوبان.[٤٣]

(٤) الحي: اسم مشتق من ثالث صفة للذات، شرط العلم والقدرة وأساس السمع والبصر والكلام والإرادة. وهي تجربة واضحة بذاتها. الوعي بالذات وعي بالحياة وإحساس بالحياة. هو الحياة الواعية المدركة. وهو تقابل مع الصمد، فلا تعارض بين الصمدية والحياة.[٤٤]

(٥) القيوم: وقد ظهر من قبل كوصف خاص للذات، أي القيام بالنفس، ليس في محل، لا يحتاج إلى آخر في وجوده، واجب بذاته، مستقبل في وعيه، وعي خالص. وقد يعني إضافة إلى متعلق مثل التدبير بمعنى القيم على أحد والقيام على شيء.[٤٥]

(٦) الغني: وهو ما ظهر في العقائد المتأخرة على أنه تفسير للعقائد كلها: «لا إله إلا الله»، أي المستغني عن كل ما سواه وافتقار كل ما عداه إليه، غير المحتاج والمعطي وليس المحتاج والسائل والفقير. قد يتشبه به الغني تأييدًا لغناه وتثبيتًا لواقعه ويتشبه به الفقير تعويضًا عن فقره وتعبيرًا عن حلمه.[٤٦]

والوعي بالذات وعي شامل تدل عليه أسماء الإحاطة والشمول والاحتواء، وهي تسعة، مثل:

(١، ٢) الأوَّل والآخر: وقد ظهر هذان الاسمان من قبل في وصفي القِدَم والبقاء، الوصفين الثاني والثالث للذات. يشير الأوَّل إلى الأزلية والآخر إلى الأبدية. الوعي لا أول له ولا نهاية، وليس له امتداد في لمكان، ليس مستقيمًا ولا دارة أو محيطًا. الوعي الخالص كيف لا كم. وهي معان واضحة بذاتها.[٤٧]

---

[٤٣] الصمد، أي السيد، وقيل الحليم، وقيل العالي الدرجة، وقيل المدعو المسئول، وقيل ما لا جوف له (المواقف، ص٣٣٥). وقيل السيد، وقيل في السيد إنه المالك، وقيل الحليم، وفسره ابن عباس بقوله في صفة يحيى ﴿وَسَيِّدًا وَحَصُورًا﴾ أي حليمًا. وقيل الذي يصمد إليه في الحوائج، وقيل الذي لا جوف له (الإرشاد، ص١٥٤).

[٤٤] الحي ظاهر، لا خفاء بمعانيها (المواقف، ص٥٣٥؛ الإرشاد، ص١٥٣).

[٤٥] القيوم أي الباقي الدائم، وقيل المدبر (المواقف، ص٣٣٥). مدبر الخلائق في الحال والمآل. وهي من صفات الأفعال (الإرشاد، ص١٥٤).

[٤٦] الغني لا يفتقر إلى شيء (المواقف، ص٣٣٥).

[٤٧] الأوَّل والآخر لم يزل ولا يزال (المواقف، ص٣٣٥). مفهومة المعنى (الإرشاد، ص١٥٤).

(٣، ٤) المقدم والمؤخر: اسمان يدلان على أفعال الأوَّل والآخر. يقدم الأوَّل ويؤخر الآخر. كما تدل هذه الصفات على التقابل، الأوَّل والآخر، المقدم والمؤخر، الظاهر والباطن، الرافع والخافض، على أنه الشامل لكل شيء من جهاته الست. فهو المحيط الشامل الذي لا يند عنه شيء وبالتالي تكون المعرفة لديه كلية محيطة وشاملة.[٤٨]

(٥) الباقي: اسم مستمد من ثالث وصف للذات بمعنى من لا آخر له مثل الآخر. ولكن لماذا لم يشتق اسم من القِدَم مثل قديم كما اشتق اسم باقي من بقاء؟ ربما يقوم الأوَّل بالغرض بالنسبة للقديم. على أية حال، يعطي هذا الاسم البعد المستقبلي للوعي والاتجاه نحو المستقبل والبحث عن اللانهائي، والنزوع إلى الخلود.[٤٩]

(٦، ٧) الظاهر والباطن: وهما يمثلان الخارج والداخل. الوعي بالذات هو وعي بالداخل والخارج، أي الحدس والإدراك الحسي. عالم الأذهان وعالم الأعيان، في النفس وفي الأرض، وهما يشملان المعلوم قطعًا. ليس الظاهر معرفة ظواهر خارجية حسية تقوم على الظن، بل معرفة يقينية قطعية تقوم على الحس ومجرى العادات والمشاهدة. أمَّا الباطن فيشير إلى المعارف الصورية المجردة الخالصة. ومِنْ ثَمَّ يكون الاسمان قريبين من الوعي النظري المعرفي مثل أسماء العليم والخبير.[٥٠]

(٨) القدوس: ويعني المبرَّأ من النقص مثل المخالفة للحوادث، ونفي جميع صفات التشبيه في أوصاف الذات. وبالتالي يمكن إرجاع كل اسم إلى صفة ثبوتية أو سلبية. القدوس هو المبرِّئ من المصائب والعيوب أو الذي لا تحيط الأبصار به وكذلك السلام. القدوس هو المتعالي الخالص الذي لا يمكن أن يرى في المكان والذي يعبر عن عواطف التأليه بناءً على التقديس. القدوس موضوع التقديس، وهو الكمال. فالذات الكاملة مبرأة من العيوب من أجل كونها ذاتًا، هو الذات على البراءة الأصلية، على الطبيعة والفطرة. الكمال مطلب لها تسعى إليه، وتحاول تحقيقه وليس صفة تعطى أو تمنع، توجد أو

---

[٤٨] المقدم المؤخر، يقدم من يشاء ويؤخر من يشاء (المواقف، ص٣٣٥). مفهومة المعنى (الإرشاد، ص١٥٤).

[٤٩] الباقي لا آخر له (المواقف، ص٣٣٥).

[٥٠] الظاهر المعلوم بالأدلة القطعية، وقيل الغالب (المواقف، ص٣٣٥). وقيل القاهر، وقيل المعلوم بالأدلة القطعية (الإرشاد، ص١٥٤). الباطن المحتجب عن الحواس وقيل العالم بالخفيات (المواقف، ص٣٣٥). وقيل المحتجب عن خلقه بموانع أبدعها في أبصارهم. العالم بالخفيات (الإرشاد، ص١٥٥).

تعدم، عملية اكتمال كما توحي بذلك صيغة الاسم الدالة على عملية وليس على صفة، على حركة وليس على ثبات. تعني القدوس الطهارة والنزاهة. ليست القدسية فقط للوعي بل للأرض. فالأرض صورة الوعي بالذات، حاملة تحققه وتعينه.[٥١]

(٩) السلام: كما تشير الأسماء إلى بناء الذات الداخلي أي إلى حياة الوعي مع نفسه أو بنائها الخارجي أو صلتها بالواقع، وبالآخرين وبالعالم، يجمع اسم السلام بين هذين العالمين، الداخل والخارج. السلام حياة الذات الباطنة مع نفسها، وطمأنينتها مع وجودها، إثبات لكل مظاهره من حس وانفعال أو عقل وحركة دون رفض إحداهما في سبيل إعلاء الأخرى. تحقيق قوى الذات وإطلاقها هو سبيل السلام. ثم يتحقق السلام في العالم الخارجي بإعلاء الكلمة وتحقيقها كبناء للعالم تكتمل فيه طبيعته. ينشأ الصراع في واقع غير طبيعي، والجهاد هو الطريق من أجل عودة الواقع إلى الطبيعة. ليس السلام هو الاستسلام، سلام الضعيف، بل سلام القوي. ليس سلام الذل والهوان بل سلام العزة والكرامة.[٥٢]

ومن مجموع أسماء التعالي يبدو الله فكرة محددة فعالة وليست موقفة، إيجابية وليست سلبية. ومِنْ ثَمَّ فالله من حيث هو مضمون يسير إلى تعالي الذات، التعالي المستمر الذي يعني تقدم العلم واستمرار المعرفة ورفض القطيعة وكسر المذهبية والتحرر من التقليد وإبداع الجديد، وهي تسعة:

(١) الكبير: الكبير اسم مبتدأ بالوصف الكمي. الكبر بمعنى العظمة في مقابل الصغر.[٥٣] والفخامة في مقابل الضآلة.

---

[٥١] القدوس المبرَّأ من المعايب. وقيل الذي لا يدركه الأوهام والأبصار فهي صفة سلبية (المواقف، ص٣٣٤). فعول من القدس، وهو الطهارة والنزاهة، ومعناه التنزيه من صفات النقائص ودلالات الحدث. وهو من أسماء التنزيه والنفي. وسميت الأرض المقدسة لأنها مبرَّأة عن أوضار الجبابرة. سُمِّيَت الجنان حضرة القدس لذلك (الإرشاد، ص١٤٥–١٤٦).

[٥٢] السلام ذو السلامة عن النقائص، صفة سلبية. وقيل منه وبه السلامة، أي صفة فعلية. وقيل يسلم على خلقه: ﴿سَلَامٌ قَوْلًا مِنْ رَبٍّ رَحِيمٍ﴾، صفة كلامية (المواقف. ص٥٣٤). معناه ذو السلامة من كل آفة ونقيص، فيكون من أسماء التنزيه. وقيل مالك تسليم العباد من المهالك والمعاطب فيرجع إلى القدرة. وقيل ذو السلام على المؤمنين في الجنان، فيرجع إلى الكلام القديم والقول الأزلي (الإرشاد، ص١٤٦). وهو ما عبر عنه المفكر الشهيد سيد قطب في: السلام العالمي والإسلام.

[٥٣] العلي الكبير كالمتكبر (المواقف، ص٣٣٤).

(٢) العظيم: العظمة أكثر دلالة على الكبر وأبعدها عن الكم وأقربها إلى الكيف. العظمة هو الكبر المعنوي الوجداني في الشعور، الإحساس بالكبر. وهو من الأسماء التي تدل على التسامي والرفعة إبرازًا للشعور بالتعالي في الوعي بالذات.[٥٤]

(٣) العلي: وهو يشير إلى بعد التعالي والعلو، أي انفتاح الوعي بالذات إلى أعلى واتجاهه إلى المفارقة والبحث عن الخالص والتحرر من التحديدات الذهنية والصور الحسية.

(٤) المتعالي: وهو كالعلي، ولكن إشارة إلى أن التعالي عملية مستمرة، وليس فعلًا واحدًا، بناءً للشعور وليس أحد لحظاته، وظيفته وليس أحد أفعاله.[٥٥]

(٥) الماجد: وهو تحول التعالي كحركة إلى التعالي كمعنى. والحقيقة أنه لا توجد مترادفات في اللغة. فالعالي والماجد وإن كانا يفيدان نفس المعنى إلا أن كل اسم يشير إلى معنى زائد. الماجد هو المتعالي القصدي وليس المتعالي الحركي الخالص، أي المتعالي الغائي الواعي المتجه نحو قصد وغاية.[٥٦]

(٦) المجيد: إذا كان الأحد صفة مجردة للذات، فإن المجيد صفة محسوسة للفعل. المجد أعلى من العظمة لأنها أقرب إلى المعنى وأبعد عن الحس، أقرب إلى الكيف وأبعد عن الكم. فالتعالي القصدي ليس فقط غائيًّا طبيعيًّا بل هو غائي مقصود، أي أنه ذات وفعل.[٥٧]

(٧) العزيز: إذا كانت أسماء العالي المتعالي تدل على التعالي لفظًا، فإن اسم العزيز تدل عليه لفظًا ومعنًى وشعورًا. فالعزيز هو السامي الذي جمع بين المعرفة والأخلاق، بين الحق والقيمة، بين الطبيعة والروح في مقابل الذليل الذي لا يتعالى فتحول الذات فيه إلى شيء مضغوط كمي حسي لا وظيفة له.[٥٨]

---

[٥٤] المواقف، ص٣٣٤. وأجمعوا على أن وصفه بالعظيم والخبير والجميل لذاته (الأصول، ص٨٨).

[٥٥] المتعالي كالعلي (المواقف، ص٣٣٥).

[٥٦] الماجد العالي. وقيل من له الولاية والتولية (المواقف، ص٣٣٥). معناه المجيد (الإرشاد، ص١٥٤).

[٥٧] المجيد الجميل لأفعاله، وقيل الكثير أفضاله، قيل لا يشارك فيما له من أوصاف المدح (المواقف، ص٣٣٥). قال الزجاج معناه الحسن الفعال، وأصله مجدت الماشية إذا صادفت روضة اتنا خصيبة وأمجدها الراعي. فالمجيد يقرب من الجواد. ويمكن حمله على المنعم المقتدر والكريم (والإرشاد، ص١٥٢-١٥٣).

[٥٨] العزيز قيل من لا أب له ولا أم، وقيل لا يحط عن منزلته، وقيل لا مثل له، وقيل القادر والعزة والقدرة، ومنه المثل من عزيز (المواقف، ص٣٣٤). ومعناه الغالب والغلبة ترجع إلى القدرة. ومن قول

(٨) الجليل: وهو أيضًا اقتراب أكثر من عظمة الروح وسموها، حيث تعمق العظمة وتتحول إلى إدراك روحي خالص وتنتهي التحديدات الكمية.[٥٩]

(٩) ذو الجلال والإكرام: وصيغة اسم الفعل تشير إلى الاستقلال أكثر من الفاعل وتضيف على الجليل مهابة أكثر. العالم ذو العلم أكثر تعظيمًا وإجلالًا من العالم وحده، تأكيد الصفة أكثر مبالغة من ذكر الموصوف.[٦٠]

والتعالي ليس فرارًا من العالم أو انعزالًا أو تخليًّا عنه، أو هروبًا منه، بل هو إمكانية القدرة على احتوائه والسيطرة عليه، والنظر إليه من علٍّ في شموله وعلى إطلاقه. التعالي استعداد مؤقت من أجل العود إلى العالم، تعالٍ مؤقت من أجل تقارب دائم. وهي أسماء عشر:

(١) القوي: ويعلن الاسم هنا عن مجرد القوة قبل تحويلها إلى قدرة أي قوة ذات. التعالي إذن ليس ضعفًا بل قوة واحتواء وسيطرة وشمول.[٦١]

(٢) المتين: وهو استمرار القدرة إلى ما لا نهاية، أي الصلابة والمقاومة وليس القوة الخادعة المفرغة المظهرية الهوجاء. هي القوة على الصمد والتحمل من أجل بلوغ الهدف والقصد.

(٣) القادر: وهو اسم مشتق من الصفة الثانية من الثلاثي الأوَّل مما يدل على تقارب الاسم والصفة. وهي القدرة للاستعمال وليس مجرد القدرة كاحتمال وإمكانية.[٦٢]

(٤) المقتدر: وهو اسم يؤكد صفة القدرة، خاصةً وأن القدرة تعني الشوكة والغلبة، وهما صفتان تدلان على أن العلو ليس هروبًا بل قدرة، وعلى أن التعالي ليس عجزًا بل احتراز، وعلى أن القدرة ليست إمكانية نظرية أو تحقُّقًا عمليًّا بل استطاعة فعلية في أفعال معينة، فالمقتدر مقتدر على شيء.[٦٣]

العرب: «من عز بز» معناه من غلب صلب، والأرض الصلبة عزازًا لقوتها. وقيل العزيز العديم المثل. فالاسم على ذلك يرجع إلى التنزيه (الإرشاد، ص١٤٧).

[٥٩] الجليل كالمتكبر (المواقف، ص٣٣٥). معناه العظيم (الإرشاد، ص١٥١).

[٦٠] ذو الجلال والإكرام كالجليل (المواقف، ص٣٣٥).

[٦١] القوي القادر على كل أمر (المواقف، ص٣٣٥).

[٦٢] المتين هي النهاية في القدرة (المواقف، ص٣٣٥).

[٦٣] القادر والمقتدر ظاهر (المواقف، ص٣٣٥). مفهومة المعنى (الإرشاد، ص١٥٤).

(٥) المتكبر: وهو اسم يشير إلى اجتماع العلو مع العظمة والسمو بالرغم مما يبدو في السلوك الإنساني من سلب. فالتعالي قوة وترفع واحتواء وإرادة.[٦٤]

(٦) الجبار: وهو المتكبر عندما يتحول إلى فاعلية، وتتجلى فيه القدرة. قد يوحي بمعنى سلبي بالنسبة إلى الإنسان، وذلك لأنه إذا تمثلها فإنه يخرج عن نطاق الإنسان الوجودي. الجبار هو القادر، ولكن أفعال القدر تكون خارجة على القدرة المعتادة. وقد يوصف بها الإنسان كصفة مدح وإعجاب.[٦٥] ولكن الجبار يعني المصلح وليس الهادم، وليس بمعنى الجبر أي الإجبار والقضاء على الحرية.

(٧) القهار: وهو المتكبر الجبار الذي يصبح قهَّارًا، وتظهر فاعليته أكثر وأكثر. وقد توحي بمعنى سلبي؛ نظرًا لأن الإنسان لا يحب القهر ويقاوم القهار. ولكن القهار للظلم إيجاب، والقهار للعدل سلب. فليس القهار فقط هو القاهر للعدل والحرية. وهذه الأسماء الثلاثة المتكبر والجبار والقهار ترجع إلى معنى واحد وهو استعداد لقدرة أن تتحقق بالفعل في العالم دون أن يكون لها متعلق بعد.[٦٦]

(٨) الملك: ويعني الذي له حق في العالم ونتيجة للقدرة والسيطرة والجبروت والقهر والتكبر. كما ترجع الرحمة إلى الإرادة والسلام للكلام. الملك يعني الحرية والقدرة، وأن لا يملك الذات شيء وأن تصبح صاحبة أمرها، مسيطرة على نفسها، حرة الإرادة. وينشأ الاسم من أن الملكية رغبة إنسانية للعاجز الذي يود أن يرى في الملكية قوة تعويض عن عجزه ثم استمرارًا لإحساسه بالعجز وعدم قدرته على امتلاك شيء، يتصور الذات المشخص وكأنه المالك لكل شيء حتى يحصل على الراحة النفسية الواجبة. فإن لم يملك هو فقد ملك حبيبه

---

[٦٤] المتكبر العظيم (المواقف، ص٣٣٤). معناه ومعنى العلي والمتعالي والعظيم واحد. ومن العلماء من حملها على التنزيه والتعالي والتقديس من إمارات الحدث وسمات النقص. ومنهم من حملها على الاتصاف بجميع صفات الألوهية التي بها يخالف الرب. ويندرج تحت هذه الطريقة تضمنها للتنزيه. ولا يعد في اشتمال الاسم الواحد على معان تقسم إلى النفي والإثبات (الإرشاد، ص١٤٨).

[٦٥] الجبار من الجبر بمعنى الإصلاح ومنه جبر العظم. وقيل بمعنى الإكراه أي يجبر على خلقه ما يريده. وقيل منيع لا ينال، ومنه نخلة جبارة. وقيل لا يبالي بما كان وبما لم يكن. وقيل العظيم أي انتفت منه صفات النقص. وقيل حصل له جميع صفات الكمال. ومعناه مقدر الصلاح. وقيل الذي لا يؤثر فيه قصد القاصدين، ولا يناله كيد الكائدين، ويقرب منه معنى المتعالي (الإرشاد، ص١٤٧–١٤٨).

[٦٦] القهار غالب لا يُغلب (المواقف، ص٣٣٤). ظاهر المعنى ويمكن صرفه إلى القدرة، ولا يبعد صرفه إلى الأفعال التي تذل الجبابرة كالإهلاك ونحوه (الإرشاد، ص١٤٩).

وصديقه ووليه. كما ينشأ اسم الملك من المالك بالفعل، فلديه الملك قيمة، والمالك هو الصورة المثلى للإنسان، فيتصور الذات المشخص أيضًا مالكًا فيخلقها على صورته ومثاله حتى يشارك هو في صفة المالك واهمًا نفسه بالسيطرة والأمر. وهو ليس مجرد اسم بل اسم ذات لأهميته. اسم الملك هي الصفة الدائمة التي صاغها الإنسان للتعبير عن السلطة في كل صورها، إلهية أو دينية أو اقتصادية أو سياسية على جميع المستويات. فكلما نشأت جماعة ظهر من بينها ملك أو سلطة. وإذا عجز الأفراد مدت السلطة نفوذها على الجميع، وتكون النتيجة القضاء على حرية الأفراد وعلى سلوكهم الطبيعي، فينشأ المقلد للسلطان في غيابه أو بعد موته أو إذا عهدت إليه بمهمة فقد نشأ على توجيه الأمور بالسلطة، ويكون سلوك النفاق مدح السلطان في الظاهر وتجريحه في الباطن أو سلوك التملق من أجل الحصول على مكاسب جديدة من أعين السلطان أو سلوك الخائن الذي يجد لدى الغريب موالاة ضد السلطان أو سلوك المقاومة السرية تحت الأرض من أجل زحزحة السلطان أو مواجهته، وزج السلطان به في السجن.[٦٧]

(٩) مالك الملك: وهو تأكيد على صفة المالكية، وأن الذات لها موضوع تحتويه وليست مالكًا للا شيء، مالكًا فارغًا بالوهم.[٦٨]

(١٠) الوالي: ويعني المالك والذي يعهد إليه بالتصرف في الولاية. فالمالك لا يملك فقط، بل هو حر التصرف فيما يملك دون مراجعة أو حساب.[٦٩]

(١١) الوارث: ويشير ذلك إلى أن حق الإرث نابع من حق الملكية، فهو الباقي والآخر، أي أنه مالك كل الملوك ووارث الأرض ومن عليها.[٧٠]

---

[٦٧] الملك يُعز ويذل ولا يُذَل، فمرجعه صفة فعلية وسلبية. وقيل التام المقدرة. فصفته القدرة (المواقف، ص٣٣٤). معناه ذو الملك. ومنهم من فسره بالخلق فالملك الخالق وهو من أسماء الأفعال، ومنهم من جعله القدرة على الاختراع إذ يُقال يملك الانتفاع بما له أي يتمكن منه فيكون الاسم من أسماء الصفات إذ يُقال يملك الانتفاع بما له أي يتمكن منه فيكون الاسم من أسماء الصفات، والرب لم يزل ولا يزال ملكًا (الإرشاد، ص١٤٥). وصفة الملك عند البعض من صفات الذات (مقالات، ج٢، ص٢٣١). ولم نشأ التفصيل.

[٦٨] مالك الملك يتصرف فيه (المواقف، ص٣٣٥).

[٦٩] الوالي الملك (المواقف، ص٣٣٥).

[٧٠] الوارث الباقي بعد فناء الخلق (المواقف، ص٣٣٥؛ الإرشاد، ص١٥٣).

(ب) الوعي بالعالم

والوعي بالذات هو وعي بالعالم، وعي بالكون، ووعي بالطبيعة. فالله لا يوجد بدون عالم، والذات لا توجد بلا موضوع. وصلة الوعي بالذات بالوعي بالعالم صلة خلق وتصوير وإيجاد وبدء وإبداع وإعادة وبعث وإحياء. فهي علاقة حية إيجابية وليست علاقة موت أو سكون أو تخل أو عزلة. في هذه الأسماء تظهر صلة الله بالعالم وعلاقته بالطبيعة ومظاهره في الكون. فلا يوجد إله بلا عالم، وهي عشرة أسماء:

(١، ٢، ٣) الخالق، الباري، المصور: الخالق هو الذي يبدع من لا شيء، وهو المنتج العامل الفعال. والبارئ مثل الخالق ولكن يحتوي على تحقق أكثر، أي جعل الأشياء مستمرة في الوجود. والمصور هو الذي يعطي الأشياء صورها وماهياتها. فالقدرة تفعل في شيء وتظهر في العالم في إيجاد الأشياء وبقائها وأشكالها. الخلق اختراع، والاختراع إبداع.[٧١]

(٤) البديع: والإبداع أعز ما لدى الإنسان من حيث هو شاعر وفنان، تتجلى فيه قدرة الإنسان على الخلق والعمل والإنتاج، أي استمرار الخلق في العالم إبداعًا من ذاته.[٧٢]

(٥) المبدئ: وهو الخالق ابتداءً، والإبداع على غير منوال بالأصالة دون تقليد. وهي تجربة إنسانية واضحة في التأصيل والبداية والإبداع ووضع السنن. فالاكتشاف والاختراع والإبداع كل ذلك يتم ابتداءً.[٧٣]

(٦) الواجد: وهو من فعل الإيجاد، ويعني أن الوعي بالذات ليس صورة فارغة بلا مضمون، بل هو قادر على إيجاد الموضوع وإيجاد العالم، يسبق الوجود من الذات كما يتخلق الموضوع منه.[٧٤]

---

[٧١] الخالق البارئ معناه واحد، المختص باختراع الأشياء. المصور المختص بأحداث الصور والتراكيب (المواقف، ص٣٣٤). الخالق معناه بيِّن. والخلق يراد به الاختراع وهو أظهر معانيه، ويُراد به التقدير. ولذلك سُمِّي الحذَّاء خالقًا لتقديره بعض طاقات النعل على بعض. وحمل المفسرون: ﴿فَتَبَارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ على معنى التقدير (الإرشاد، ص١٤٨). وعند عبَّاد خالق تعني بارئ (مقالات، ج١، ص٢٤٨؛ ج٢، ص١٩٦–١٩٧).

[٧٢] البديع أي المبدع (المواقف، ص٣٣٥). وقيل هو الذي لا نظير له (الإرشاد، ص١٠٥).

[٧٣] المبدئ المتفضل بابتداء النعم (المواقف، ص٣٣٥). ولا خفاء بمعانيها (الإرشاد، ص١٥٣).

[٧٤] الواجد الغني، وقيل العالم (المواقف، ص٣٣٥). وقيل من الوجد (الإرشاد، ص١٥٤).

(٧، ٨) المحيي، المميت: وهما اسمان متقابلان، خالق الحياة وليس فقط خالق الكون، نظرًا لأن الحياة بؤرة الكون، وآخر مرحلة من مراحل تطوره. فالطبيعة الحية أكثر وجودًا من الطبيعة المصمتة. والحياة تجربة واضحة بذاتها، تنفس وحياة وإدراك. ثم تتوقف الحياة وتنتهي ويحدث الموت والفناء. الحياة في الزمان، والوجود متزمن، ومِنْ ثَمَّ كانت الحياة والموت بداية ونهاية للوجود المتزمن الحي.[٧٥]

(٩) المُعيد: وهو الذي يعيد الحياة. فالموت ليس هو النهاية المطلقة. العودة إلى الحياة تفاؤل وقدرة وحياة أبدية.[٧٦]

(١٠) الباعث: وهو الذي ينهض من بعد رقاد والذي يتحرك من بعد سكون مثل بعث الأمم، وبعث الحضارات.[٧٧]

(ج) الوعي بالإنسان

إذا كان الوعي بالعالم لا يضم إلا عشرة أسماء من مجموع التسعة وتسعين اسمًا، وبالتالي يكون ضئيلًا بالنسبة إلى الوعي بالذات (٣٤ اسمًا)، فإن الوعي بالإنسان (٥٥ اسمًا) يكون هو التحقق الأهم للوعي بالذات وكأن العلامة الجوهرية هي علاقة الوعي بالذات بالوعي بالإنسان أي العلاقة بين الله والإنسان، وأن العالم ما هو إلا ميدان التحقق، وهو أيضًا مخلوق ومصور من أجل الإنسان. فالوعي بالإنسان ينبثق من الوعي بالعالم لما كان الإنسان قمة الكون وآخر مراحل تطوره. ولما كان الإنسان عقلًا نظريًّا وعقلًا عمليًّا ملكة حكم تشير الأسماء إلى هذه القوى الثلاث. يضم الوعي بالإنسان إذن العقل النظري (١٢ اسمًا)، والعقل العملي (٢٥ اسمًا)، والعقل القيمي أو ملكة الحكم (١٨ اسمًا). وتبدو هنا الأولوية المطلقة من حيث الأهمية للعقل العملي على العقل النظري والعقل القيمي أو الحكمي، فالنظر والحكم كلاهما مقدمة للعمل وتهيئة له.

---

[٧٥] المحيي خالق الحياة (المواقف، ص٣٣٥). لا خفاء معانيها (الإرشاد، ص١٥٣). المميت خالق الموت (المواقف، ص٣٣٥). لا خفاء بمعانيها (الإرشاد، ص١٥٣).

[٧٦] المعيد يعيد الخلق (المواقف، ص٣٣٥). لا خفاء بمعانيها (الإرشاد، ص١٥٣).

[٧٧] الباعث المعيد للخلائق (المواقف، ص٣٣٤). ناشر الموتى يوم الحشر، وقيل باعث الرسل إلى الأمم (الإرشاد، ص١٥٣).

العقل النظري

وتشير أسماء العقل النظري إلى نظرية العلم، يبدأ الوعي النظري بالمعرفة الحسية المعتمدة على السمع والبصر إلى المعرفة التجريبية المعتمدة على الشهادة الحسية والإحصاء. ثم تحفظ المعرفة الحسية في الذهن وتتحول إلى علم. ثم يتحول العلم إلى حكمة وحكم حتى ينكشف الحق ويظهر الوعي بالذات في العقل النظري أوَّلًا. وهي اثنا عشر اسمًا:

(١، ٢) السميع والبصير: وهما مشتقان من صفتي السمع والبصر، من الصفات السبع. ويكشفان عن ضرورة بداية المعرفة الإنسانية بالمعرفة الحسية المعتمدة على الحواس، السمع والبصر دون الشم والذوق واللمس، وهي معرفة واضحة بذاتها تسلم من الخداع ويمكن الاعتماد عليها والاستشهاد بها.[٧٨] وقد ظهرت من قبل في نظرية العلم في المعرفة الضرورية، وفي نظرية الوجود في الكيفيات الحسية (الأعراض) وفي قوى النفس (الجوهر).

(٣) الخبير: ثم تتحول المعرفة الحسية إلى خبرة ويصبح العارف خبيرًا ويصبح الواقع والتجربة معيارين لصدق المعرفة. فهي معرفة معاشة تحتوي على نظرية في الصدق.[٧٩]

(٤) المحصي: ليست المعرفة إدراكًا حسيًّا واحدًا، بل هي أيضًا معرفة تقوم على الإحصاء، أي تكرار الواقعة الواحدة وجمع الوقائع ورصدها. المعرفة الإحصائية معرفة صادقة لأنها تعطي صورة للواقع وعن بنائه بالرغم من أنها معرفة ناقصة. فكل إحصاء معرفة ناقصة ﴿أَحْصَاهُ اللهُ وَنَسُوهُ﴾، ﴿وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللهِ لَا تُحْصُوهَا﴾، ولأنه يعتمد على عينات ممثلة أو على مبدأ الاطراد العملي. الإحصاء لا يكون إلا ناقصًا مثل الاستقراء.[٨٠]

---

[٧٨] السميع البصير ظاهر (المواقف، ص٣٣٤). ظاهر المعنى (الإرشاد، ص١٤٩).

[٧٩] الخبير العليم، وقيل المخبر (المواقف، ص٣٣٤؛ الإرشاد، ص١٥٠).

[٨٠] المحصي العالم، وقيل المنبئ عن عدد كل معدود، وقيل القادر، ومنه: ﴿عَلِمَ أَنْ لَنْ تُحْصُوهُ﴾ أي لن تطيقوه (المواقف، ص٣٣٥). معناه العالم المحيط بالمعلومات أو القادر، والوجهان ظاهران في اللغة (الإرشاد، ص١٥٣).

(٥) الشهيد: ويشير الاسم إلى المعرفة بالغائب قياسًا على الشاهد. والمعرفة الحسية أساس المعرفة العقلية، وهو أساس التشبيه والتنزيه في الفكر الديني كله.[٨١]

(٦) المُهيمن: وتعني الهيمنة الشهادة أيضًا والرؤية عن بعد، والسيطرة على الموقف، وعدم غياب شيء واحد استعدادًا للعقل العملي. تعني المهيمن القادر الواعي الذي لا تغيب عنه رؤية أو ينقص منه عمل.[٨٢]

(٧) الحفيظ: ثم تختزن المعارف في الحافظة قبل أن تتحول إلى علم. العلم في الأذهان وفي الصدور، يختزن حتى يتخلق، وينتج، ويحدث منه علم جديد. يختزن العلم في الذاكرة ويتحول إلى عمق تاريخي، ويصبح العقل النظري عقلًا تاريخيًّا، والعلم تراكمًا تاريخيًّا، فالقديم شرط الجديد.[٨٣]

(٨) العليم: ويشير الاسم إلى آخر مرحلة من المعرفة النظرية. كما تدل أسماء أخرى على نظرية المعرفة مثل عالم وعلام، وهي المعرفة النظرية التي أصبحت تجريدًا من المعرفة التجريبية التي تأتي من الحواس، السمع والبصر. هناك إذن ثلاثة درجات للمعرفة، المعرفة الحسية، والمعرفة التجريبية ثم المعرفة النظرية أو العقلية. وهذه الأسماء مشتقة من أول صفة للذات وهو العلم.[٨٤]

(٩) الحكيم: ويشير الاسم إلى العالم الذي تحول علمه إلى وعي وتدبر وحكمة وخطة للفعل وإتقان له أي العلم والتحقق في مرحلة الإمكان.[٨٥]

---

[٨١] الشهيد العالم بالغائب والحاضر (المواقف، ص٣٣٤). وقيل العليم (الإرشاد، ص١٥٣).

[٨٢] المهيمن الشاهد. وقيل العلم والتصديق بالقول. وقيل الأمين أي الصادق قوله (المواقف، ص٣٣٤). وقيل معناه الشاهد. ثم ينقسم المعنى فيمكن حمله على العالم الذي لا يغرب عنه مثقال ذرة، ويمكن حمله على القول بمعنى أن الرب يشهد على كل نفس بما كسبت. قال الخليل في تفسير المهيمن هو الرقيب. وقيل أصله المؤمن ثم قلبت الهمزة هاء قياسًا على هرقت أي أرقت، وهرجت أي أرجت. والمؤيمن معناه الأمين وهو الصادق وعده. الإرشاد، ١٤٧.

[٨٣] الحفيظ العليم، وقيل لا يشغله شيء عن شيء، وقيل يبقى صور الأشياء (المواقف، ص٣٣٤). ومنه قول القائل: فلان يحفظ القرآن أي يعلمه. وقيل الحفيظ الحافظ، وهو مدبر الخلائق وكالئهم عن المهلك (الإرشاد، ص١٥١).

[٨٤] العليم العالم بجميع المخلوقات (المواقف، ص٣٣٤). العالم على مبالغة، وبناء فعيل من أبنية المبالغة (الإرشاد، ص١٤٩).

[٨٥] الحكيم (المواقف، ص٣٣٤). ومعناه العليم. وقيل الحاكم، وقيل المحكم المتقن (الإرشاد، ص٢٥٢).

(١٠) الحاكم: لما كانت المعرفة النظرية معرفة منطقية، والتصورات مقدمات للأحكام. فالمعرفة النظرية ذاتها حكم على الواقع. الحكم أعلى درجات المعرفة. ويُقال الحاكم والحكم بنفس المعنى.[٨٦]

(١١) المؤمن: اسم يشير إلى أكثر من صفة، فهو يشير إلى صفة الكلام. الإيمان بالكلام أو إلى صفة القدرة، أي المؤمن. والحقيقة أن المؤمن صفة تصديق داخلي بالعلم. ليس العلم تصورًا فقط بل تصديق. يشير الاسم إلى التصديق الداخلي وهي البرهنة العقلية في مقابل التصديق الخارجي وهي صحة الخبر. فهو اسم من أسماء الوعي النظري لا الوعي العملي أي المؤمن الذي يؤمن الأبرار من الفزع الأكبر. الإيمان هو التصديق. هي فعل نظري قبل أن يكون فعلًا إراديًّا، أي أنه فعل شعور يجد برهانه من داخله وليس من خارجه. هو إيمان عقلي قبل أن يكون إيمانًا إراديًّا.[٨٧] والصدق صفة تنشأ من إحساس الإنسان بأنه في عالم يسوده الكذب والبهتان، ويعمه الغش والخداع. ولم يعد فيه الإنسان قادرًا على تصديق الكلمة أو توجيه سلوكه على أي منها. وبناءً على عجز الإنسان عن مقاومة الكذب والقضاء على الخداع ودحض الغش وكشف البهتان ثم يأسه من ذلك فإنه يقوم بتأليه ما لم يستطع تحققه. فيؤله الصدق، ويدخل ضمن عواطف التأليه. وتشتد العاطفة إلى حد الإطلاق ثم تتشخص ويصبح لها وجود واقعي في العاطفة كما هو واقع في التشبيه أو يقتصر على جعلها فعلًا للذات المشخصة. الفعل هو ما يحتاج إليه لا الصفة الموضوعية. وقد يتحول التعويض من مجرد تحقيق انفعالي لما عجز الإنسان عن تحقيقه بالفعل إلى تعمية الواقع وتغطيته بما نقص منه. ولذلك يكثر في مجتمعات النفاق الحديث عن الصراحة وفي

---

[٨٦] الحاكم الحكم، وقيل الصحيح علمه وقوله وفعله (المواقف، ص٣٤٤). ويمكن صرفه إلى أعمال المجازاة في الثواب والعقاب. وقيل يرجع إلى معنى المنع. لذلك سُمِّيَت حكمة اللجام حكمة لأنها تمنع الدابة من الحجاج، وسميت العلوم حكمًا لأنها تزع الموصوفين بها عن شيم الجاهلين (الإرشاد، ص١٥٠).

[٨٧] المؤمن المصدق لنفسه ورسله إمَّا بالقول فصفة كلامية أو بخلق العجز فصفة فعلية. وقيل المؤمن لعباده من الفزع الأكبر إمَّا بفعل الآمن أو بأخباره (المواقف، ص٣٣٤). وقيل معناه الصدق. فإن الإيمان هو التصديق، والرب مصدق نفسه ورسله يقول الصدق، فالاسم راجع إلى الكلام. وقيل المؤمن معناه أن يؤمن الأبرار من الفزع الأكبر وعلى ذلك يحتلم صرف الاسم إلى القول، فإن الرب سيؤمن عباده يوم العرض الأكبر ويسمعهم قوله: ﴿أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا﴾. ويجوز حذف الاسم إلى القدرة على خلق الأمنة والطمأنينة فيكون من أسماء الأفعال (الإرشاد، ص٢٤٦).

مجتمعات الكذب والخداع الحديث عن الصدق والأمانة، وفي مجتمعات الكبت الجنسي والحرمان الحديث عن الشرف والفضيلة. فالحديث عن شيء تعويض عن غيابه في الواقع. والشيء إذا وجد في الواقع فإنه لا يحتاج لأن يوجد من خلال الحديث عنه.[٨٨]

(١٢) الحق: كل هذه المعارف السابقة الحسية والتجريبية والنظرية، وكل التصورات والتصديقات تدخل في نظرية الحق. فالحق موجود، ومعرفته ممكنة، وهو يقابل العدل على المستوى النظري، والعدل يقابل الحق على المستوى العملي. وهو ليس ذاتًا مشخصًا واجب الوجود، بل هو موضوع المعرفة يأتي في نهاية نظرية المعرفة كتحقق لها عندما يتحد الذات بالموضوع والمعرفة بالوجود.[٨٩]

العقل العملي

ويبدو في العقل العملي صلة الله بالإنسان من خلال العمل. ويظهر في انفتاح الأسماء على الإنسان من خلال علاقة العطاء والفيض والكرم والجود. العقل العملي عقل وهاب معط كما يظهر من أسماء مثل: الوهاب، الرزاق، الفتاح، الواسع، البر، الغني، المحسن، المقيت، المقدر، الوكيل، الكريم، الولي، وهي خمسة وعشرون اسمًا أكثر أسماء الوعي بالإنسان:

(١) الوهاب: ويعني كثير العطاء الذي يعطي أكثر، فياض في العطاء. والتفخيم للعظمة في صيغة الوهاب أكثر من الواهب.[٩٠]

(٢) الرازق: ويشير الاسم إلى تعين أكثر للعطاء بما يقيم الأود ويصلح حال المعاش بصرف النظر عن العمل والاستحقاق، بل كنتيجة للفيض والكرم والجود.[٩١]

---

[٨٨] تنكر المعتزلة أن الله لم يزل صادقًا لأن الصدق من صفات الفعل. ويؤكد آخرون أنه لم يزل صادقًا إمَّا بنفي الكذب عنه مثل جعفر بن محمد بن علي أو بمعنى أنه لم يزل قادرًا مثل النجار أو على الحقيقة أو بمعنى أنه لم يزل متكلمًا لأنه لا يُسَمِّي الكلام خبرًا إلا لعلة. والصدق من الأخبار، ولذلك لا يُقال صادقًا.

[٨٩] الحق العدل، وقيل الواجب لذاته، وقيل المحق أي الصادق، وقيل مُظهِر الحق (المواقف، ص٣٣٥). وقيل واجب الوجود، وهو يقرب من صفات الأفعال (الإرشاد، ص١٥٣).

[٩٠] الوهاب كثير العطاء (المواقف، ص٣٣٤). مانح النعم (الإرشاد، ص١٤٩).

[٩١] الرازق يرزق ما يشاء (المواقف، ص٣٣٤). خالق الرزق ومبدع الإمتاع به (الإرشاد، ص٢٤٩).

(٣) الفتاح: وقد يكون اتجاه العطاء نحو التيسير، تيسير الفعل والتمهيد له والإعانة عليه حتى لا يكون العطاء والإنسان خاوٍ مفلس، وحتى يسمح للإنسان بالعمل والمبادرة والجهد، ثم يكون على الله الاتكال. وهو ليس الحكم لأن الحكم إمَّا في العلم بعد التصديق أو في ملكة الحكم وإلا قد يكون له صلة بالفتح العسكري، فتح الأرض وفتوح البلدان.[٩٢]

(٤) الواسع: وهو الواسع في الجود والعطاء والرزق والكرم، وليس الواسع في العلم لأن الوعي الآن قد تجاوز العقل النظري إلى العقل العملي. فالوسع والرحابة في الأفق والرؤية قد يكون أيضًا في الاتفاق والعطاء.[٩٣]

(٥) البر: وهو العطوف الذي يبرر الخلق. ولا يعني خالق البرية، فذلك يخص الوعي بالعالم مثل الخالق والبارئ والمصور. وقد يكون هو الذي يعطي دون سؤال مثل الوهاب.[٩٤]

(٦) المُغني: وهو اسم يدل على كثرة العطاء لأنه عطاء من غِنى، وبالتالي فهو يغني العباد بفعل الغنى. العطاء إغناء وليس إفقارًا، وازدهار وليس ركودًا.[٩٥]

(٧) المُحسن: وهو أيضًا اسم عطاء مثل الوهاب والرزاق يدل على احترام في العلاقة، وعلى أن العطاء مبني على أساس عاطفي من المودة، في حين أن الإحسان يعبر عن صلة عطاء بين محسن شريف ومحسَن عليه أقل منه. وينشأ الاسم أوَّلًا من الإحساس بحالة من الفقر المدقع والرغبة في تغيير هذه الحالة التي أدت بالإنسان إلى المحافظة على كل قرش لديه وإلى التقتير على نفسه. ولكن إحساسًا بالعجز فإن الفقر يبقى كما هو دون تغيير. وبعملية تعويض نفسي يعيش الإنسان الإحسان ويتمناه. ولما كان غير قادر على رؤيته فإنه يقوم بتشخيصه ويجعله صفة لذات مشخص تعطي عطاءً

---

[٩٢] الفتاح ميسر العسيرة وقيل فاتح الفتح أي النصر. وقيل الحاكم. وهو إمَّا بالإخبار أو بالقضاء ﴿رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ﴾ أي أحكم. وقيل الحاكم المانع ومن حكمة اللجام (المواقف، ص٣٣٤). وقيل الحاكم بين الخلائق. والفتح الحكم في اللغة. والعرب تُسَمَّى الحاكم فتاحًا. وهو المعنى بقوله: ﴿رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا ...﴾ وإذا حمل على الحاكم فيمكن صرفه إلى القول القديم أو إلى الأفعال المنصفة للمظلومين من الظالمين. وقيل الفتاح مبدع الفتح والنصر (الإرشاد، ص١٤٩).

[٩٣] الواسع (المواقف، ص٣٣٤). وقيل العالم والجواد فإن الجواد يوصف بسعة الصدر، وينفي عنه ضيق العطن. وقيل الغني (الإرشاد، ص١٥٢).

[٩٤] البر فاعل البر (المواقف، ص٣٣٦). خالق البرية (الإرشاد، ص١٥٥).

[٩٥] المغني المحسن لأحوال الخلق (المواقف، ص٣٢٦).

مطلقًا كنهر فياض يقوم براحة نفسية للضنك كما يعبر بدو الصحراء عن أشجانهم ومشاعرهم وأحاديثهم بلغة الماء والأنهار والأشجار والرياض والزهور بدلًا من تغيير حال الضنك. يقوم الشعور بانتصار عاطفي على الضنك بانتصار الفرج. ويتفق إثبات الصفة إثباتًا ماديًّا فعليًّا مع التشبيه. فالتشبيه أقوى باعث على التعويض النفسي الذي يظهر في صورة عطاء مادي في حين أن الصفة تكون معنوية في التنزيه، ويكون الإحسان صوريًّا مجازيًا دون أن يكون عطاءً فعليًّا ماديًّا. يؤدي التشبيه المادي إلى تعويض مادي في حين يؤدي التنزيه المعنوي إلى تعويض معنوي.[٩٦]

(٨) المُقدر: وهو مقدر الأرزاق، والواهب والعاطي. يوحي بالحتمية وينتزع زمام المبادرة من الإنسان، وبمناهضة الاستحقاق والفعل والتدبر والرؤية والتخطيط والقصد.[٩٧]

(٩) المُقيت: وهو خالق الأقوات الذي يرزق. وهو معنى عملي وليس معنى نظريًّا بمعنى الشهادة أو العلم بالغائب والحاضر. والرزق هنا هو القوت أي الخبز، وما يقيم أود الإنسان. هناك إذن صلة بين الله والإنسان من خلال الخبز.[٩٨]

(١٠) الكريم: وهو الجواد القادر على العطاء دون سؤال، بل على جزل العطاء. الكرم من علو الرتبة والقدرة في مقابل المعطى إليه السائل، واليد العليا خير من اليد السفلى.[٩٩]

(١١) الوكيل: وهو الكفيل بالعباد والمتوكل أمرهم. فبعد تأليه الملك تنسب إليه صفة الوكالة. فهو القائم بكل شيء الذي تعهد إليه جميع المهام. ويعزو الإنسان هذه الصفة إلى الذات المشخص بعد إحساسه بالعجز من أن يدبر شئون نفسه وأخذ زمام أموره بيديه، فينسب ذلك إلى الذات فتنشأ لديه عاطفة التأليه كتعويض عن

---

[٩٦] يطلق التشبيه الإحسان ويثبته الإحسان المادي على الحقيقة. وهو فعل له أول وغاية في حين أن التنزيه يثبت الإحسان بمعنى العلم، وهو الإحسان الفكري المجازي، ويرفض إطلاق الإحسان (مقالات، ج٢، ص٢٢٧). والمحسن من الصفات التي لم تذكر في حديث أسماء الله الحسنى وذكر بدلًا منه الجامع.

[٩٧] الإرشاد، ص١٥٤. والمقدر لم يذكر أيضًا في حديث أسماء الله الحسنى مثل المحسن وذكر الجامع بدلًا عنهما.

[٩٨] المقيت خالق الأقوات. وقيل المقدر، وقيل الشهيد، وهو العالم بالغائب والحاضر (المواقف، ص٣٣٥). وقيل خالق الأقوات. وقيل المقدر ومبدع كل شيء على قدره، وقيل القادر (الإرشاد، ص١٥١).

[٩٩] الكريم ذو الجود، وقيل المقتدر على الوجود، وقيل العلي الرتبة، ومنه كرائم المواشي. وقيل يغفر الذنوب (المواقف، ص٣٣٥). وقيل المفضل، وقيل الغفور، وخزائن الأموال تُسَمَّى كرائم وكل نفيس كريم (الإرشاد، ص١٥١).

إحساسه بالعجز وكمطلب عاطفي للنصر والتأييد، ثم يعزو إلى الذات المشخص ما عجز عن تحقيقه. ليست الوكالة في الحقيقة صفة، بل عملية توكيل يقوم بها الإنسان في شعوره بناءً على وضعه في العالم كعاجز يحتاج إلى تعويض نفسي وإلى قدرة من صنع الخيال.[١٠٠]

(١٢) الولي: وهو الذي يتولى شئون العباد ويعني بأمرهم، مثل الوكيل. إنما تترك بعض المبادرة للإنسان في حين أن الوكيل يتولى أمر العباد كله. فإذا ما غاب أساس الإنسان من أسفل فإنه يعطي له أساس من أعلى. ويتضح من هذه الأسماء اصطدامها مع حرية الأفعال. فالوعي النظري له الأولوية والمبادرة وهو الشعور العلمي دون أن يكون له الأولوية في العقل وهو الشعور الحر.[١٠١]

ثم تبدأ بعد ذلك أسماء مزدوجة أخرى تجعل الشعور في قطبين متقابلين أو حركتين متضادتين، مثل القابض والباسط، الخافض والرافع، المعز والمذل، الضار والنافع، تجعل الشعور يتوقف عن العطاء المطلق، ويجد البديل اعترافًا بحرية الإنسان ودخولًا في علاقة تبادلية معها. وتكون أقرب إلى أحوال الصوفية، تبدأ بالسلب وتنتهي بالإيجاب وذلك مثل:

(١٣، ١٤) القابض والباسط: تدل القابض على حركة إمساك من أجل إفساح المجال للحرية الإنسانية والاعتماد على الناس. والباسط مكافأة على الجهد وحصول على النتائج. وهما حركتان، سلب وإيجاب، يأس وأمل، ضيق وفرج ينتابان الإنسان وهو في معترك الحياة. وقد اعتبرهما الصوفية حالتين: القبض والبسط.[١٠٢]

(١٥، ١٦) الخافض والرافع: حركتان يشيران إلى اتجاهين في الشعور الإنساني، الرفض والخفض، المثال والواقع، العقل والحس، الأعلى والأدنى. فالشعور في حركتي جذب ودفع. الواقع إمكانية تطور ونكوص، تقدم وتأخر، ارتفاع وانخفاض، نهضة وانهيار،

---

[١٠٠] الوكيل المتكفل بأمور الخلق. وقيل الموكول إليه ذلك (المواقف، ص٣٣٥). ولا يجيز هشام بن عمرو الفوطي إطلاق الوكيل عليه، كان يمنع الناس أن يقولوا حسبنا الله ونعم الوكيل، فالله ليس وكيلًا لأحد. وكان يفضل التوكل عليه لأن الوكيل يقتضي موكلًا (الفِرَق، ص٢٥٩؛ الانتصار، ص٥٧–٥٨).

[١٠١] الولي الحافظ للولاية (المواقف، ص٣٣٥). أو الناصر، وقيل متولي أمر الخلائق (الإرشاد، ص١٥٣).

[١٠٢] القابض المختص بالسلب (المواقف، ص٣٣٤). من صفات الأفعال. والقابض المضيق على من أراد (الإرشاد، ص١٤٩). الباسط المختص بالتوسعة (المواقف، ص٣٣٤). من صفات الأفعال، الموسع الأرزاق على من أراد (الإرشاد، ص١٤٩).

قيام وقعود. فمع أن الاتجاهين يشيران إلى الأعلى والأدنى إلا أن المعنى المقصود هو الإمام والخلف. فالأعلى يمثل التقدم والأدنى يمثل التخلف. وهما تجربتان بديهيتان واضحتان.[١٠٣]

(١٧، ١٨) المُعز والمُذل: وهنا تظهر الحركتان المتضادتان على أنهما حركتا إعزاز وإذلال. فالرفع للإنسان والخفض للإنسان. الرفع عز، والخفض ذل. وهما تجربتان بديهيتان. الحركتان معنيان ووضعان وقيمتان وليستا مجرد حركتين طبيعيتين.[١٠٤]

(١٩، ٢٠) الضار والنافع: ليس الرفع والخفض أو العز والذل مجرد معان مجردة أو أخلاق تطهرية باطنية بل هما حركتان ذوات مضمون فعلي مادي يتمثلان في المنفعة والضرر. الرفع منفعة والخفض ضرر. فالنفع والضرر أساس الحركة والتصور معًا.[١٠٥]

(٢١) المانع: وهو المقابل للوهاب والرزاق، ولكن بمفرده نظرًا لأنه أقل كرمًا وعطاءً. والمانع إفساح للمجال للحرية الإنسانية وتحملها للعواقب، والإحساس بالنقص والحرمان، وتحد للإرادة الإنسانية على تجاوز المنع إلى العطاء، والحرمان إلى الإشباع.[١٠٦]

(٢٢) المُجيب: وهو العاطي إذا ما دعاه أحد فيلبي النداء حين السؤال ولا يرفض طلبًا. فالتوجه يولد توجُّهًا مُضادًّا، والقصد نحو يقابله قصد مقابل.[١٠٧]

(٢٣) الهادي: وهو الذي يوفق الإنسان في مسعاه، ويرشده سواء السبيل، وينهي حرية الإنسان وتردده بين شتى الاحتمالات، فيرجح بينها عن بصيرة ويقين.[١٠٨]

---

[١٠٣] الخافض من الخفض وهو الحط والوضع (المواقف، ص٣٣٤). من صفات الأفعال، ومعناها ظاهر (الإرشاد، ص١٤٩). الرافع المعطي للمنازل (المواقف، ص٣٣٤). من صفات الأفعال ومعناها ظاهر (الإرشاد، ص١٤٩).

[١٠٤] المعز معطي العزة (المواقف، ص٣٣٤). ظاهر المعنى (الإرشاد، ص١٤٩). المذل الموجب لحطة المنزلة (المواقف، ص٣٣٤). ظاهر المعنى (الإرشاد، ص١٤٩).

[١٠٥] الضار النافع عن الضرر والنفع (المواقف، ص٣٣٥).

[١٠٦] المانع لما يشاء من المنافع (المواقف، ص٣٣٥).

[١٠٧] المجيب يجيب الأدعية (المواقف، ص٣٣٤). إجابة الداعين، راجع إلى الكلام القديم ويمكن حمله على الأفعال التي تقتضي بإسعاف المحتاجين (الإرشاد، ص١٥٢).

[١٠٨] الهادي يخلق الهدى (المواقف، ص٣٤٥).

(٢٤) النور: وهو الهادي أيضًا ولكن على مستوى التشبيه حيث يستعين به الإنسان في مسعاه في الدنيا ويسترشد به. والنور شرط الرؤية، وهو الحدس المعرفي واليقين العملي.[١٠٩]

(٢٥) الحميد: ويدل الاسم على أنه بعد كل هذا الجهد في الرعاية والعناية فإنه يكون واجب الشكر والثناء تجنُّبًا للجحود وإنكار المعروف.[١١٠]

نظرية القيم (ملكة الحكم)

والحكم هذه المرة ليس الحكم المنطقي طبقًا لمنطق البرهان، بل هو الحكم القيمي طبقًا لنسق القيم. فالأحكام لا تكون منطقية فحسب، بل تكون أيضًا أحكام قيمة تقوم على قيم إنسانية فردية واجتماعية مثل العدل والقسط، وتضم ثمانية عشر اسمًا، هي:

(١) العدل: فالعدل قيمة إنسانية شاملة عليها تصدر أحكام الأفعال. فالإنسان يعيش في عالم يحكمه قانون العدل، رسالته محاربة الظلم أينما كان. وتنشأ صفة العدل من الإحساس بالظلم الواقع على الإنسان وعجزه عن دفعه أو حتى مجرد تلافيه فيعيش العدل الضائع. وكلما اشتد الظلم اشتد عيشه للعدل حتى يتحول إلى أمل وأمنية تتشخص وتعلق على مشجب الذات. وكثيرًا ما يعرف العدل ينفي الجور تنشأ على أن الصفة الإيجابية تنشأ من الصفة السالبة. وبطبيعة الحال تنشأ الصفة مطلقة بلا حدود. فالظلم المطبق الذي لا مفر منه يؤدي إلى العدل المطلق الذي يسود من الأزل وإلى الأبد والذي به الخلاص. والتشبيه يعلق الصفة على مشجب الذات فيتشخص العدل في حين التنزيه يجعل من الصفة صفة فعل فقط أي أنه في حاجة إلى فعل العدل وليس إلى شخص العادل.[١١١]

---

[١٠٩] النور (المواقف، ص٣٤٥). معناه الهادي (الإرشاد، ص١٥٥).

[١١٠] الحميد معناه المحمود. وحقيقة الحمد الثناء (الإرشاد، ص١٥٣).

[١١١] العدل لا يقبح منه ما يفعل (المواقف، ص٣٣٥). العادل وهو الذي يفعل ما له فعله (الإرشاد، ص١٥٠). وعند البعض أن الله لم يزل عادلًا على الحقيقة، وعند البعض الآخر أن العدل مجرد صفة فعل. وينفي فريق ثالث أن الله لم يزل غير عادل (مقالات، ج٢، ص٢٢٨).

(٢) المُقسط: والعدل هو القسط الذي يقسم بين الناس بالعدل والقسطاس، أي دون الجور والظلم. لذلك العدل أمل، ينتظر الناس الإمام آخر الزمان الذي سيملأ الأرض عدلًا كما ملئت جورًا، فالمقسط لا يحابي ولا يجامل ولا يداري بل يعمم العدل على الجميع.[١١٢]

(٣) الرشيد: والعدل والقسط يقومان على العقل، ومِنْ ثَمَّ العادل والمقسط رشيد أي على وعي بالعدل وفاعل له. ليس العدل مجرد قانون صوري، بل هو وعي بالعدل يقوم على ضرورة العقل قبل أن يكون بناء للواقع.[١١٣]

(٤) الحسيب: وهو الذي يحاسب العباد على أعمالهم طبقًا لقانون الاستحقاق بعد أن يخلق ما يكفي للعباد. فالاسم يشير إلى ملكة الحكم بمعنيين، الحكم على حاجات الإنسان وإشباعها ثم الحكم على أفعاله طبقًا للاستحقاق.[١١٤]

(٥) الرقيب: وهو المراقب على أفعال العباد والمسجل لها. فلا يضيع عمل أو يذهب هباءً دون أثر أو نتيجة. كل فعل يبقى في التاريخ بأثره وحدوثه وفعاليته. وكل فعل محفوظ.[١١٥]

(٦) الشكور: وهو الذي يشكر عباده على حسن الأعمال وأداء الواجبات وتحقيقهم الرسالة. فالله شكور، أي أنه شاكر في صيغة المبالغة عندما تتحقق الرسالة بفعل الإنسان. الشكر قصد من الله إلى الإنسان وليس قصدًا من الإنسان إلى الله كما هو الحال في مقامات الصوفية.[١١٦]

---

[١١٢] المقسط العادل (المواقف، ص٣٣٥). العادل يُقال أقسط إذا عدل وقسط إذا جار (الإرشاد، ص١٥٥).

[١١٣] الرشيد العدل، وقيل المرشد (المواقف، ص٤٣٥). قيل المرشد، وقيل العالم، وقيل المتعالي عن الدنيات وسمات النقص (الإرشاد، ص١٥٥). ويذكر المتكلمون أيضًا اسم الجامع أي الذي يجمع الخصوم يوم القضاء، ولكنه غير مذكور في حديث أسماء الله الحسنى (المواقف، ص٣٣٥).

[١١٤] الحسيب الكافي، يخلق ما يكفي للعباد، وقيل المحاسب بأخباره المكلفين على ما فعلوا (المواقف، ص٣٣٤). وقيل الكافي، وقيل محاسب الخلق، ويرجع الاسم إلى القول (الإرشاد، ص١٥١).

[١١٥] الرقيب كالحفيظ (المواقف، ص٣٣٤). العليم الذي لا يعزب عنه شيء (الإرشاد، ص١٥١).

[١١٦] الشكور المُجازي على الشكر، وقيل مثيب على القليل الكثير، وقيل المثني على من أطاعه (المواقف، ص٣٣٤). المُجازي عباده على شكرهم إياه، فيكون الاسم من معنى الازدواج. وقيل الشكور معطي الكثير على العمل القليل. وقيل الشكور المثني على العباد المصطفين، وهو اسم راجع إلى القول (الإرشاد، ص١٥٠–١٥١).

(٧) الودود: وهو المقترب لعباده المتعاطف معهم الملاطف لهم وليس القاضي المنتقم المحايد الجامد. فالتزام الإنسان بالمبدأ يأتي طواعيةً واختيارًا، عن إرادة وقصد، وبالتالي يكون بينه وبين نفسه وئام ورضا.[١١٧]

(٨) اللطيف: وهو كالودود الحريص على مصالح العباد، والذي هو أقرب إلى المغفرة والعفو من العقاب والانتقام. وهو ليس اسمًا من أسماء العقل النظري بمعنى عليم. واللطف حسن المعاملة وكرم المقصد تعبيرًا عن الذات العلية والصفات السنية. يدل اللطف على الإنسان بعد أن عجز عن الحصول على ما يريد بفعله الخاص وجهده الذاتي. يدبر وجهه بعيدًا عن الواقع ويتجه إلى أعلى طالبًا العون من اللطف وحسن الجوار. اللطف لطف بالعباد، أي أن الصفة ليست موضوعية مستغلقة مغلقة، بل صفة ذاتية مفتوحة تتجه نحو الآخرين مما يدل على أنها نشأت لتحديد علاقة عطاء بن طرفين. يدل اللطف على الرغبة في الرحمة لتعويض عالم القسوة. ونظرًا لعجز الإنسان عن مقاومة القسوة بالقسوة، والعنف بالعنف، فإنه يعوض عجزه في الصفة المضادة، وهو اللطيف تعبيرًا عن العجز والتخاذل.[١١٨]

(٩، ١٠) الرحمن والرحيم: الأوَّل اسم ذات والثاني اسم فعل: الأوَّل ماهية مستقلة، والثانية ماهية قصدية لها متعلق،[١١٩] ليست الصفة مغلقة على نفسها، بل متجهة نحو العالم ومتعلقة بفعل. وكلاهما يعبران عن الجانب الوجداني الذي على أساسه يقوم العفو والمغفرة، التعاطف بين الذوات. تدل صفة الرحمة على عاطفة إنسانية

---

[١١٧] الودود المودود. وقيل الواد، أي يود ثنائه على المطيع وثوابه له (المواقف، ص٣٣٤). وقيل الواد وتفسيره المحب لأوليائه (الإرشاد، ص١٥٢).

[١١٨] اللطيف خالق اللطف، وقيل العالم بالخفيات (المواقف، ص٣٣٤). وقيل الملطف كالجميل معناه المجمل، فهو إذن من صفات الأفعال، وقيل العليم بخفيات الأمور (الإرشاد، ص١٥٠). يجوز البعض إطلاق صفة اللطف دون التقييد إلا أن البعض الآخر يقيد استعمالها داخل النصوص الدينية فحسب لا خارجها. ولا بد من تقييد اللطف على أنه لطف بالعباد (مقالات، ج١، ص٢٤٨-٢٤٩، ص٢٣٦-٢٣٧).

[١١٩] الرحمن الرحيم، أي مريد الإنعام على الخلق، فمرجعهما إلى صفة الإرادة (المواقف، ص٣٣٤). وهما اسمان مأخوذان من الرحمة، ومعناها واحد عند المحققين كالنداء والنديم، وإن كان الرحمن يختص على الله ولا يوصف به غيره. ثم الرحمة معروفة عند المحققين إلى إرادة الباري إنعامًا على عبده، فيكون الاسمان من صفات الذات، وحمل بعض العلماء الرحمة على نفس الإنعام فيعود الرحمن الرحيم إلى صفات الأفعال (الإرشاد، ص١٤٥).

وهي أن الوجود الإنساني قيمة في ذاته، وأن الحب قد يسبق العدل وأن الإنسان عطاء أكثر منه أخذًا، وأنه لا يُقاس بفعل واحد في لحظة واحدة وزمان واحد ومكان واحد وموقف واحد. الإنسان ماهيته وجوده، أي مجموع أفعاله. الإنسان جوهره ومصيره. تدل الرحمة على أن أفعال الإنسان خطأ وصواب، وأن التعلم من المحاولة والخطأ. كما تدل على البداية من جديد، والجدة المستمرة ونقاء الشعور كما هو واضح في فعل التوبة المقابل لفعل الرحمة. وتدل على الصلة بالآخرين، وأن شعور الإنسان والآخر، هو شعور واحد، شعور الأمة. وتنشأ صفة الرحمة إذا اشتد البؤس الإنساني وفقد الإنسان الأمل ليس فقط في احتمال العدل على الأرض، وأصبح حتى تشخيص العدل وعيشه عزاءً لا يكفي. فإذا ما وقع اليأس من العدل ومن كل حل تنشأ صفة الرحمة. وإذا أوحى اللطف بالعطاء بناءً على حق الود وإذا أوحى الإحسان بالعطاء بناءً على حق الإنسان كإنسان، فإن الرحمة تفضل مطلق من طرف على آخر، ونفي الإنسان لوجوده الخاص ومحوه في سبيل رحمة الطرف الآخر. يتمنى العبد من سيده الرحمة، ويرجو الفلاح من صاحب الأرض الرحمة. الرحمة طلب الضعيف من القوي، ورجاء العجز من صاحب الأمر. الرحمة كمطلب تعويض نفس عن فقدان الرحمة كواقع.[١٢٠] ولكن الرحمة مهما طالب الإنسان بها ومارستها الجماعة، فإنها لن تغير شيئًا ولن تؤدي إلا إلى الخذلان. ولا يتغير شيء في الواقع لا عينًا بعين ولا سنًّا بسن، أي المقاومة الفعلية لمظاهر الشقاء والبؤس. والتشبيه تشخيص للرحمة وجعلها صفة ذات، والتنزيه اقتصار على جعل الرحمة صفة فعل، فالمطلوب فعل الرحمة لا شخص الرحمة.[١٢١]

(١١) الغفار: وهو نتيجة للرحيم وتحقق له. والمغفرة نتيجة للرحمة وتحققًا لها. فالرحمة صادقةً قولًا وعملًا في المغفرة. وكل قيمة نظرية لها تحققاتها العملية في أفعالها.[١٢٢]

---

[١٢٠] لذلك كان السؤال دائمًا في كل صفة في صيغتين، مرة ثابتة: هل لم يزل رحيمًا؟ ومرة ثانية نافية: هل لم يزل غير رحيم؟

[١٢١] الرحمة في التشبيه صفة ذات، وفي التنزيه صفة فعل (مقالات، ج٢، ص٢٣٠).

[١٢٢] الغفار المريد لإزالة العقوبة من مستحقها (المواقف، ص٣٣٤). معناه الستار، والغفر في اللغة الستر، ومنه سُمِّي المغفر مغفرًا ثم يمكن حمل الستر على ترك العقاب، ويمكن حمله على الإنعام الذي يدرأ عن العبد ما يفضحه في العاجل والآجل (الإرشاد، ص١٤٨).

(١٢) الغفور: وهو مثل الغفار ولكن في صيغة مبالغة زيادةً في التأكيد مما يدل على ارتباط الأسماء بعواطف التأليه القائمة على انفعالات التعظيم والإجلال.[١٢٣]

(١٣) العفو: وهو نتيجة للغفور، فالغافر للذنب يعفو عنه. ويشير الاسم إلى تعين ثالث وإلى صدق عملي بالإضافة إلى الصدق النظري.[١٢٤]

(١٤) الرءوف: وهو الكريم ذو العفو والمغفرة، والأقرب إلى العفو منه إلى العقاب، وإلى المغفرة منه إلى الانتقام، وإلى التخفيف منه إلى التشديد، فالوجود الإنساني قيمة في ذاته.[١٢٥]

(١٥) الحليم: هو الرءوف الأقرب إلى تأجيل العقاب منه إلى استعجاله، والبطء في تنفيذه منه إلى السرعة تأكيدًا على الرأفة والود واللطف. وتنشأ صفة الحلم من سيادة السفه في الواقع وضيق الإنسان به وعدم قدرته على تغييره. ثم تنقلب الصفة السائدة في الواقع إلى الصفة المضادة ويتحول السفه إلى حلم. ولما كان الإنسان عاجزًا عن تحقيق الحلم، فإنه يدخل ضمن عواطف التأليه، ويتشخص في الذات المعظم أو يصبح مجرد فعل لها. يتمنى المدين طول أناة من الدائن، ويتمنى الكسول طول الأناة من صاحب الأمر. وقد تتحول الأناة إلى صبر ورضا وقناعة فيرضى الإنسان بالأمر الواقع، ويصبر على حاله، ويقنع بما لديه، ويؤمن بالقدر، ويستسلم للقضاء. وكما توالت الصفات قلت الصفات إيجابية، فالحلم والصبر والأناة والرضا والقناعة صفات تخص الإيجاب والسلب معًا في حين أن القدرة والعلم صفات إيجابية خالصة لا ينتابها السلب. وقد يكون الحلم صفة سلبية لأنه مناف للثورة أو الغضب الذي يعبر عن مصلحة الجماعة حين يبلغ الحلم الذروة.[١٢٦]

---

[١٢٣] الغفور كالغفار (المواقف، ص٣٣٥).

[١٢٤] العفو عن العاصي (المواقف، ص٣٤٦).

[١٢٥] الرءوف المريد التخفيف (المواقف، ص٣٣٦).

[١٢٦] الحليم لا يعجل بالعقاب (المواقف، ص٣٣٥). معناه الذي لا تستفزه زلات العصاة ولا تحمله على استعجال عقوبتهم قبل آجالهم. ويرجع معنى الاسم إلى التنزيه والتعالي عن الاتصاف بالعجلة. وقيل الحليم العفو، ومعناه ينقسم إمَّا إلى الإنعام وإمَّا إلى ترك الانتقام. والوجهان قريبان (الإرشاد، ص١٥٠). وعند البعض الحلم صفة ذات. وعند البعض الآخر صفة فعل (مقالات، ج٢، ص٢٢٨–٢٢٩).

(١٦) الصبور: وهو تحول الحلم درجة أخرى حتى يترك المجال لفعل الإنسان وقدراته على التغيير دون تسرع أو إسراع أو عجلة حتى ينجح الفعل ويتحقق دون أن يكون مجرد حادث عارض لا يبقى إلا في الذهن ولا يفعل إلا في الخيال كجزء من التاريخ دون أن يغير مجراه بالفعل.[١٢٧]

(١٧) التواب: ونهاية الحلم والصبر قد تكون التوبة نتيجة للمغفرة والعفو، وبالتالي يبدأ الإنسان حياته من جديد، ويبدأ فعله من جديد وقد صار أكثر خبرةً ونضجًا.[١٢٨]

(١٨) المُنتقم: فإذا لم يبدأ الإنسان من جديد وأصر على الفعل السيئ جاء العقاب من جنس فعله، وصار الفشل قانونًا، والإحباط واقعًا.[١٢٩]

معرفة الأسماء عند القدماء واجبة لأن عدم معرفتها جهل. فالأسماء تعطي مجموع القيم النظرية من أجل تطبيقها عمليًّا في حياة الإنسان فردًا وجماعةً. وهذا هو معنى جحد الأسماء أو الإلحاد من الأسماء إلى التنكر لنسق القيم أو قلب سلمها. ولا تتأتى معرفة الأسماء إلا بمعرفة النفس؛ لأنها تعبير عما يبغيه الإنسان، عن حلمه ومستقبله، عن صورته الكاملة لنفسه وعالمه الطوباوي.[١٣٠] واليوم تذكر الأسماء في ختام الصلاة تمتمة بالشفاه

---

[١٢٧] الصبور الحليم (المواقف ص٣٣٦؛ الإرشاد، ص١٥٥).

[١٢٨] الثواب يرجع بفضله على عباده إذا تابوا إليه (المواقف، ص٣٣٦). الذي يرجع إنعامه على من حل عقد إصراره من المذنبين ورجع إلى التزام الطاعة والتوبة والرجوع (الإرشاد، ص١٥٥).

[١٢٩] المنتقم المعاقب لمن عصاه (المواقف، ص٣٣٦).

[١٣٠] باب من جحد شيئًا من الأسماء والصفات. عدم الإيمان يجحد شيء من الأسماء والصفات (الكتاب، ص١٣٠–١٣٢). أكثر الناس يظنون بالله ظن السوء فيما يختص بهم، فيما يفعلهم بغيرهم، ولا يسلم من ذلك إلا من عرف الله أسماءه وصفاته وموجب حكمته، لا يسلم من ذلك إلا من عرف الصفات وعرف نفسه (الكتاب، ص١٥٧). وتقول المعلومية (العجاردة الخوارج) إن من لم يعلم الله بجميع أسمائه فهو جاهل به في حين أن المجهولية ترى أن من علم الله ببعض أسمائه فقد علم به ولم يجهله (مقالات، ج١، ص١٦٦). ويتضح الشمول عند القدماء في ضم الأسماء إلى مباحث المعرفة والوجود والقيم. كما أن الأسماء شاملة لشتى نواحي المعرفة الإنسانية، فمرة تستعمل لغة الرياضة في الواحد والأحد والأول والآخر والمقدم والمؤخر والمبدئ والمعيد، ومرة لغة الطبيعية في الصمد، ومرة لغة ما بعد الطبيعية في العالي والمتعالي والماجد والجليل والعظيم، ومرة لغة الفن في الجميل والمبدع، ومرة لغة الاجتماع في الجامع والعادل والمقسم، ومرة لغة القانون في الحسيب والرقيب والشاهد، ومرة لغة المعرفة في السميع والبصير والعلم والخبير، ومرة لغة الوجود في الصمد والباقي، ومرة لغة القيم في السلام ... إلخ.

وتغنى في الموالد والمآتم ولدفع الأحزان. ففقدت وظيفتها في الشعور كعقل نظري وكعقل عملي وكملكة حكم وكتبت في الأوراد والأذكار تجارة وشفاء وزينة على الجدران.[١٣١]

وقد ورد لفظ «الله» ومشتقاته مثل: «إله»، «اللهم»، في أصل الوحي. وهو أكثر الألفاظ ورودًا.[١٣٢] ويعني في كل صيغة الصفات والأفعال. ولما كانت الصفات مثل الأسماء في الأصل أفعالًا ومشتقة من أفعال فالعالم من يعلم، والرازق من يرزق كان الأصل هو الفعل. ويدل لفظ «اللهم» وهو أقل الألفاظ ورودًا على صفتي المالك والفاطر وعلى فعلي الإنزال والأمطار لحياة الناس وعلى ما يقابل ذلك من حمد وشكر.[١٣٣] أمَّا لفظ «إله»، فإنه نكرة يعني أي إله ناتج عن فعل التأليه وليس «الله» جوهر التأليه الثابت أو الذات. لذلك كان في أكثر استعمالاته في حال النصب، مفعولًا به مما يشير إلى أنه من صنع الإنسان ومن خلقه من أفعال، مثل: جعل، اتخذ، دعا، بغى، نظر، أراد، رغب، راح، أفك، فعل، ذرى (ترك)[١٣٤] …

---

[١٣١] عند أهل السنة، من أحصاها داخل الجنة. ولم يرد بإحصائها ذكر عددها والعبادة بها فإن الكافر قد يذكرها حاكيًا ولا يكون من أهل الجنة. إنما أراد بإحصائها العلم بها واعتقاد معانيها (الفِرَق، ص١٥٩، ص٣٣٧–٣٣٨). وليست الفائدة في حصر أسمائه الحسنى بتسعة تسعين المنع من الزيادة عليها لورود الشرع بأسماء له سواها وإنما فائدته أن معاني جميع أسمائه محصورة في معاني هذه التسعة وتسعين (الأصول، ص١٢٠–١٢١). فهذه هي الأسماء نسأل الله ببركتها أن يفتح علينا أبواب الخير ويغفر لنا أنه هو الغفور الرحيم (المواقف، ص٣٣٦). ولم يرد به من أحصاها لفظًا، إذ قد يحصيها المشرك والمنافق وليسا من أهل الجنة، وإنما أراد من أحصاها من علمها واعتقدها من قولهم فلان ذو حصاة إذا كان ذا معرفة بالأمور (الأصول، ص١٢٠–١٢١).

[١٣٢] لم نشأ تحليل أصل كل اسم في القرآن، ولكننا نورد هنا تحليلًا شاملًا للاسم الأوَّل «الله» الجامع لباقي الأسماء. فالاسم الأوَّل، اسم الجلالة ورد في القرآن في ثلاث صيغ «إله» (١٤٧ مرة)، «الله» مرة مرفوعًا (٩٨٠ مرة)، ومرة منصوبة (٥٩٢ مرة)، ومرة مجرورًا (١٢٥ مرة)، أي أنها أكثر الاستعمالات (٢٦٩٧ مرة)، وأخيرًا «اللهم» (٥ مرات). وبالتالي يكون اللفظ في صيغه الثلاث أكثر الألفاظ ورودًا في القرآن (٢٨٤٩ مرة).

[١٣٣] ذكر لفظ «اللهم» (٥ مرات) في هذه المعاني الخمسة، صفتان: «مالك» في: ﴿اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ﴾ (٣: ٢٦)، فاطر في: ﴿قُلِ اللَّهُمَّ فَاطِرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ عَالِمَ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ﴾ (٣٩: ٤٦)، وفعلان: «الإنزال» في: ﴿قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ اللَّهُمَّ رَبَّنَا أَنْزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ﴾ (٥: ١٤)، و«الإمطار» في: ﴿وَإِذْ قَالُوا اللَّهُمَّ إِنْ كَانَ هَذَا هُوَ الْحَقَّ مِنْ عِنْدِكَ فَأَمْطِرْ عَلَيْنَا حِجَارَةً﴾ (٨: ٣٢)، أمَّا فعل «الشكر» من الإنسان ففي: ﴿دَعْوَاهُمْ فِيهَا سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَتَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ﴾ (١٠: ١٠).

[١٣٤] يظهر لفظ «إله» في القرآن منصوبًا (٩٣ مرة)، ومجرورًا (٣٠ مرة)، ومرفوعًا (٣٤ مرة)، مما يدل على أنه نتيجة فعل، وأن الفعل واقع عليه، أي أنه مفعول به أكثر منه فاعلًا. وهو أيضًا مجرور بأفعال

إلخ. ولما كان لفظ «إله» يدل على فعل التأليه، فإنه يرد مضافًا إلى ضمائر المتكلم والمخاطب والغائب والمفرد والجمع، مما يدل على أن التأليه موجود عند الأنا والآخر والثالث الغائب، كما أنه يوجد بفعل الفرد والجماعة وبفعل الفرد أقل من فعل الجماعة، وبفعل الجماعة أكثر من فعل الفرد.[١٣٥] كما أنه يذكر مفردًا «إله» وجمعًا «آلهة». والمثنى جمع مما يدل على تعدد التأليه بعد التشخيص.[١٣٦] وتعني معظم الاستعمالات أوَّلًا صيغة النفي والإثبات في «لا إله إلا الله» أو «لا إله إلا هو» أو «من إله غير الله» أو «ما كان معه من إله» أو «ما من إله» أو «إني إله» … إلخ إثباتًا للوحدانية ورفضًا للتعبد، وهو الاستعمال الغالب، ثم تأتي باقي الإضافات، مثل: «في السماء إله»، «في الأرض إله»، للدلالة على الشمول أو أنه

أو بحروف أكثر منه فاعلًا، وبالتالي فهو من خلق الذات. وأكثر الأفعال ورودًا أفعال مثل: اتخذ (١٤ مرة) أو جعل (٨ مرات) أو دعا (٦ مرات) مما يدل على صفة الإرادة الإنسانية والإبداع.

[١٣٥] يُضاف لفظ «إله» إلى الضمائر (٣١ مرة) ويبقى غير مُضاف (١١٦ مرة)، أي أنه بالرغم من أن «إله» من خلق الإنسان ويُضاف إلى ضمائر الملكية إلا أنه يظل بعض التشخيص مستقبلًا عن الإضافة. ويُضاف إلى المتكلم المفرد (مرتين) والجمع (٨ مرات)، وإلى المخاطب المفرد (٣ مرات) والجمع (١٤ مرة)، وإلى الغائب المفرد (مرتين) والجمع (مرتين)، مما يدل على أن التأليه في المخاطب (١٧ مرة)، وفي المتكلم (١٠ مرات)، وفي الغائب (٤ مرات)، أي أن التأليه من فعل الجدل الاجتماعي بين الأنا والآخر في الخطاب ثم بعده من فعل التأليه الخاص وأقله من فعل الغائب. ويكون من فعل ضمائر الجمع (٢٤ مرة) أكثر من فعل ضمائر المفرد (٧ مرات)، أي أن التأليه فعل جماعي أكثر منه فعل فردي، وذلك طبقًا للجدول الآتي:

	مفرد		جمع	
متكلم	٢	+	٨	= ١٠
مخاطب	٣	+	١٤	= ١٧
غائب	٢	+	٢	= ٤
	٧	+	٢٤	= ٣١

[١٣٦] يُذكر لفظ إله مفردًا (١١١ مرة)، وجمعًا (٣٦ مرة)، منها مرتان اثنتان مثنى.

«إله موسى» أي الذي يرسل الأنبياء، أو «إله الناس» الذي يخاطب البشر وليس إله الأساطير والديانات القديمة.[١٣٧]

أمَّا «الله» فقد ورد في أصل الوحي فاعلًا ذا أفعال، ومفعولًا موضوعًا لأفعال، ومضافًا إليه، مضافًا إلى أشياء. والغالب هو الإضافة، أي العلاقة بالأشياء وعلاقة الأشياء بالله. وأقلها المفعول وكأن قدرة الإنسان على أفعال التأليه أقل من أفعال التأليه بعد التشخيص في الذات المؤلَّه.[١٣٨] وفي استعمالات الله كفاعل تظهر الأفعال أكثر من الأسماء أي الصفات، في حين أنه في استعمالات الله كمفعول تظهر الأسماء والصفات أكثر من الأفعال. أمَّا في استعمالات الإضافة فلا تظهر الأفعال ولا الأسماء.[١٣٩] وفي الأفعال يظهر الإثبات والنفي وكأن نفي الفعل أي الرفض هو فعل. كما يظهر النفي أيضًا في الأسماء وكأن نفي الضد إثبات للاسم المضاد الآخر. ولكن النفي في الأفعال أكثر منه في الأسماء وذلك لأن النفي فعل من أفعال الشعور، في حين أن نفي الاسم حكم من أحكام التصور.[١٤٠] وقد تتوالى الأسماء مثل: «غفور رحيم»، «سميع عليم»، كما تتوالى أفعالها: «يفعل ما يريد» مرتين أو ثلاثًا أو أربعًا، تأكيدًا على الأسماء والأفعال وإبرازًا لها. وقد تكون أفعال الأسماء في صيغة تفضيل، مثل: «أعلم» للمقارنة بين علم الله المطلق وعلم الإنسان النسبي. وقد تكون بعض الأسماء خارج الصفات والأسماء الحسنى مجرد أسماء فعل، مثل: «مخرج»، «متوفي»، «رافع»، مما يدل على أن الأفعال لا نهاية لها من حيث الاشتقاق. وقد تكون في صيغة التعجب

---

[١٣٧] يذكر لفظ إله اسمًا دون إضافة إلى أفعال (٩٠ مرة)، ومُضافًا إلى أفعال (٥٧ مرة). وأكثر معاني الأسماء إثبات الوحدانية (٨٤ مرة) في مقابل إله موسى (٣ مرات) وإله الأرض وإله السماء وإله الناس (كل منها مرة).

[١٣٨] ذكر الله مرفوعًا ٩٨٠ مرة، ومنصوبًا ٥٩٢ مرة، ومجرورًا ١١٢٥ مرة. والرفع بسبب الفاعل أكثر منه بسبب المبتدأ أو الخبر أو اسم كان. وقد يكون المبتدأ فاعلًا مقدمًا مثل: «والله يختص برحمته»، ومن ثَمَّ يكون «الله» فاعلًا أكثر منه مبتدأً. ويُقال استعمال الله اسمًا لكان أو خبرًا لأن الله أول لا آخر، في كل الزمان وليس في الماضي وحده. وقد استعمل الله فاعلًا حوالي ٥٥٠ مرة، ومبتدأ ٢٠٣ مرات، وفاعل مقدم أو مبتدأ ١٤٠ مرة، واسمًا لكان ٥٢ مرة وخبرًا ٣٣ مرة وخبرًا لأن ٤ مرات.

[١٣٩] في استعمال الله كفاعل تظهر الأفعال منها حوالي ٨٠٠ مرة والباقي أسماء. وفي استعمال الله كمفعول تظهر الأفعال ٣٨٥ مرة والباقي أسماء. أمَّا في المجرور فلا تظهر الأفعال أو الأسماء لأنه إضافة.

[١٤٠] في استعمال الله كفاعل لأفعال تظهر أفعال النفي حوالي ٤٠ مرة. وفي استعمال الله منصوبًا تظهر أفعال النفي حوالي ٥ مرات والباقي أفعال إثبات.

مثل: «كيف يهدي الله قومًا»، أو في صيغة التساؤل مثل: «ومن يغفر الذنوب إلا الله»، أو في صيغة التعليل: «وليعلم الله الذين آمنوا»، أو في صيغة التوكيد: «وليمحص الله». ويكون الفعل في الأزمنة الثلاثة الماضي والحاضر والمستقبل مما يدل على شموله وإحاطته. وتتشابه أفعال الإنسان مع أفعال الله والخلاف يكون في القدرة أو في الهدف وحدهما مثل: «ومكروا ومكر الله» أو «تُعلمونهن مما علَّمكم الله» أو «رضي الله عنهم ورضوا عنه» أو «إلا تنصروه فقد نصره الله» أو «وأحسِن كما أحسن الله إليك»؛ مما يدل على أن الأفعال واحدة سواء نُسبت إلى الإنسان أم إلى الله. وكانت أكثر الأسماء كصفات هي عليم ثم غفور، ثم رحيم ثم حكيم.[١٤١] أمَّا الأفعال فأكثر ورودًا شاء وهدى وأتى وأنزل، مما يدل على الإرادة المطلقة والرحمة المطلقة وإنزال الوحي كأهم أفعال لله.[١٤٢] والأفعال بها نفي وإثبات، ويغلب على بعض الأفعال النفي مثل: لا يحب ولا يخلف ولا يظلم. فحب الله مشروط بأفعال الطاعة من العباد وليس مطلقًا كما هو الحال عند الصوفية، ووعده قائم لا ينخرق طبقًا لقانون الاستحقاق، والعدل هو عدم الظلم.[١٤٣] أمَّا بالنسبة لاستعمال الله مفعولًا لأفعال، فإنها تدل على أن الله ليس فقط فاعلًا لأفعاله، بل هو موضوع لأفعال الشعور. وأكثر الأفعال التي

---

[١٤١] تذكر عليم حوالي ١٠٥ مرات، غفور حوالي ٦٠ مرة، رحيم حوالي ٥٥ مرة، حكيم حوالي ٥٠ مرة، عزيز (٣٥)، خبير (٣٠)، قدير (٢٧)، سميع (٢٧)، بصير (٢٦)، غني (١٦)، حميد (١١)، شديد العقاب (١١)، واسع (١٠)، حليم (٨)، شهيد (٨)، قوي (٨)، تواب (٦)، ثم باقي الصفات أقل من ذلك مثل محيط، مخرج، ذو الفضل، رءوف، ولي، حي، قيوم، غالب، مستعان، خالق، مولى، مقيت، وكيل، مهلك، معذب، حسيب، مصدر، بارئ، عالم، علام، ملك، كاف، قهار، واحد، مبتلى، رقيب، قادر، نصير، بريء، مخزي، ثواب، لطيف، رزاق، حق، هادي ... إلخ.

[١٤٢] ذكر فعل شاء حوالي (٦٥ مرة)، وهدى (٦٥ مرة)، وعلم (٥٥ مرة)، وأتى (٤٠ مرة)، وأنزل (٣٦ مرة)، ثم بعدها أفعال خلق (٣٥)، جعل (٣٣)، أحيى نفيًا أو إثباتًا (٣٠)، أضل (٢٥)، غفر (٢٢)، أزاد (٢٠)، رزق (١٦)، بعث (١٥)، ضرب (١٥)، حكم (١٣)، نصر (١١)، وعد (١٠)، والباقي أقل من ذلك مثل: اتخذ، اطلع، أطفأ، أناب، يرى، أنعم، أيد، آخذ، ابتلى، أبى، أخذ، أركس، أفتى، أبيد، امتحن، اجتبى، باطل، أسرع، أذن، اصطفى، أسقى، أحصى، أخذ، أخر، أمر، بين، بعث، بسط، تاب، تبارك، تعالى، ثبت، جزى، حذر، أحل، حاسب، حرم، حفظ، محق، أحبط، أخرج، أحسن، أحاط ... إلخ. ويمكن تصنيفها مثل الأسماء بين العقل النظري مثل: رأى، سمع، اطلع ... إلخ، والعقل العملي: رزق، وهب ... إلخ، وملكة الحكم مثل أثاب، غفر، تاب ... إلخ.

[١٤٣] يغلب على أفعال أحب النفي لا يحب، وظلم النفي أيضًا لا يظلم، وخلف لا يخلف، وقد يتساوى الأمر كما هو الحال في هدى، لا يهدي.

تأخذ الله موضوعًا لها هو فعل التقوى في صيغة الأمر «اتقوا» ثم فعل العبادة في المضارع «تعبدون» كتقرير واقع، ثم فعل الطاعة في صيغة الأمر «أطيعوا».[١٤٤] أمَّا استعمال الله مجرورًا فإنه يشير إلى الإضافة، إضافته إلى أشياء وفي مقدمتها سبيل ثم آيات، أي أن الله طريق للفعل وآية للاستدلال.[١٤٥] وقد يُذكَر الله مجرورًا بحروف الجر تشير إلى أن الله يدخل في علاقة حركية مع الأفراد والجماعات. ويأتي في مقدمتها اللام لله، ثم بالله، ثم من الله، ثم على الله، ثم عند الله، ثم إلى الله، ثم دون الله، ثم غير الله، ثم مع الله، ثم في الله، ثم بعد الله، فالله حركة في كل الاتجاهات. كما يظهر الله مجرورًا بعد حرفي القسم تالله ثم والله.[١٤٦] فالله أغلى ما لدى الإنسان وأعز ما لديه.

[١٤٤] اتقوا (٨٠ مرة)، تعبدون (٣٦)، أطيعوا (٢٣)، اذكروا (١٣)، استغفروا (٩). كما يكون الله موضوعًا مع أفعال أخرى مثل: أتى، أراد، ابتغى، بايع، أسلم، توكل، تولى، أحب، حارب، حاد، حسب، خاف، خان، أخلف، خادع، خشى، دعا، رجا، سأل، سجد، سبح، شاق، سب، شهد، صدق، قدر، تكبر، كتم، كذب، كفر، نسى، نصر، نبأ، وجد. ومنها أفعال نفي: لا تجعل، لا تخونوا، لن تعجز ... إلخ.

[١٤٥] ذكر سبيل الله ٦٩ مرة، آيات (٤٢)، إذن، نعمة، رسول (١٨)، فضل، وعد (١٦)، أمر (١٣)، حدود (١٢)، اسم (١١)، ذكر (١٠)، كتاب، سبحان (٩)، عهد، سنة (٨)، لعنة، عذاب، عباد (٧)، وجه، هدى (٥)، شعائر، نصر، أرض (٤)، خشية، كلام، مساجد، أنصار، دين، رضوان، خلق، حزب، لقاء، كلمات، ناقة (٣)، مرضاة، دفع، حكم، خزائن، آلاء، مكر، عدد، معجزي، ابن، نور، أولياء، معاذ، روح، أيام، عبد، أهل، أعداء، داعي (٢)، رزق، أنبياء، صيغة، حب، ملاقوا، مرضاة، يدي، حبل، أبناء، شهادة، رسل، زينة، علم، بغية، كلمة، بأس، أنعم، حرمات، غضب، مال، صنع، ثواب، فطرة، رسالات، جنب، مقت، صراح، نار (مرة واحدة).

[١٤٦] ذكر الله مجرورًا بحرف الجر دون أن يكون مضافًا إليه كالآتي لله (١٤٥)، بالله (١٣٨)، من الله (٨٩)، على الله (٨٢)، عند الله (٦٤)، إلى الله (٤٧)، دون الله (٤٢)، غير الله (١٧)، مع الله (١٦)، في الله (١١)، بعد الله (٢)، بين الله (مرة واحدة). أمَّا في حروف القسم فقد ذكر تالله (١٠) والله (مرة واحدة). (هذا الإحصاء تقريبي صرف، ثم بالعد العيني دون آلات حسابية ويكفي منه أن تظهر الدلالة العامة بصرف النظر عن دقة العد. ونرجئ الإحصاء الدقيق للقسم الثالث من «التراث والتجديد» (نظرية التفسير) للجزء الثالث منه عن «المنهاج»).

رابعًا: إلهيات أم إنسانيات؟

(١) مقدمة: الحقيقة والمجاز

هل الصفات إلهية أم إنسانية؟ وهل نظرية الذات والصفات والأفعال كلها نظرية في الله أم نظرية في الإنسان؟ وبتعبير معاصر: هل الإلهيات إنسانيات مقلوبة؟[١] لقد وضع القدماء السؤال صراحة: هل الصفات في الله على الحقيقة وفي الإنسان على المجاز، أم في الله على المجاز وفي الإنسان على الحقيقة؟

والواقع أن هناك أربعة احتمالات: الأوَّل: أن الصفات في الإنسان على الحقيقة وفي الله على الحقيقة، وهو مستحيل لأنه لا يمكن إدراك الله في الحقيقة ولا يمكن تصوره إلا بقياس الغائب على الشاهد. ولا يمكن أن تكون الصفات في الله وفي الإنسان معًا لأنها تقوم كلها على قياس الغائب على الشاهد، والله هو الغائب والإنسان هو الشاهد. وهو أكثر تواضعًا وأقرب إلى الواقع. فالإنسان لا يعرف إلا نفسه ولا يقيس الآخر إلا على ذاته، طبقًا لقياس المجهول على المعلوم.[٢] والثاني أن تكون الصفات في الله على الحقيقة وفي الإنسان على

[١] المواقف، ص٢٦٩. هذه العبارة لا شأن لها بما هو معروف عنها في التراث الغربي في الفلسفة الأوروبية المعاصرة في القرن التاسع عشر عند فيورباخ، بل هو تعبير عن مسألة وضعها القدماء. انظر بحثنا: «الاغتراب الديني عند فيورباخ»، عالم الفكر، أبريل ١٩٧٩م. وأيضًا مقالنا: Thélogie ou Anthropologie, la Renaissauce du Monde Arabe.

[٢] قال أكثر أهل الكلام إن الباري عالم قادر حي سميع بصير في الحقيقة والإنسان أيضًا يُسَمَّى بهذه الأسماء في الحقيقة (مقالات، ج١، ص٢٤١).

المجاز، وهو ما يناقض أيضًا قياس الغائب على الشاهد. وهو ادعاء لأنه لا يوجد موضوع واقعي توجد فيه الأشياء على الحقيقة ويمكن معرفة أسمائه، فكل الذي يوجد هو الإنسان. فالإنسان لا يعرف إلا ذاته بتجاربه الباطنة، حقيقةً لا وهمًا.[٣] والثالث أن تكون الصفات في الله على المجاز وفي الإنسان على المجاز، وهو ما يناقض معرفة الإنسان لنفسه حقيقة وإلا وقعنا في النسبة والشك والوهم واللاأدرية. والإنسان موجود على الحقيقة وصفاته على الحقيقة وليست على المجاز.[٤] بل إن إثبات الصفات للإنسان على الحقيقة تحصيل حاصل لأن الإنسان يعلم أنه يقدر ويسمع ويبصر ويتكلم ويريد ... إلخ، ولا ينكر أحد من البشر ذلك إلا في بعض النظم الاجتماعية التي تقوم على القهر والغلبة والتي تنكر سمع الإنسان وبصره وكلامه وقدرته بل وتنكر حقه في ذلك. ولكن حتى هذا فإن هذه الأنظمة تعلم أن الإنسان قادر وعالم ومريد بدليل سنها القوانين سلبه هذا الحق الذي يحدث في الخفاء وإلى أن تقوم الثورات الشعبية ويمارس الإنسان هذا الحق علنًا. لم يبق إذن إلا الاحتمال الرابع أن تكون الصفات في الإنسان على الحقيقة وفي الله على المجاز لأن الإنسان له سمع وبصر وكلام ثم يسقط الإنسان خصائصه على غيره في ظروف نفسية واجتماعية معينة مثل العجز والقهر والظلم، ويدفعها إلى حد الإطلاق. ثم يعبر بالصورة الفنية عن هذه الصفات

[٣] عند بعض المعتزلة الصفات في الله على الحقيقة (مقالات، ج١، ص٢٤٠–٢٤١). ويعزى إلى الناشئ قوله إنها في الله على الحقيقة وفي الإنسان على المجاز. ويعزى إلى الناشئ قوله أنها في الله على الحقيقة وفي الإنسان على المجاز. فالباري عالم قادر حي سميع بصير قديم عزيز عظيم جليل فاعل في الحقيقة، والإنسان شيء موجود في المجاز. والنبي صادق في الحقيقة فاعل في المجاز. الأسماء وقعت على الله. وهي فيه بالحقيقة وفي الإنسان بالمجاز (مقالات، ج١، ص٢٤٠–٢٤١). وكان لا يستدل بالأفعال الحكمية على أن الباري عالم قادر حي سميع بصير؛ لأن الإنسان قد تظهر منه الأفعال الحكمية وليس بعالم قادر حي سميع بصير في الحقيقة. وكان يقول: إذا وقع على مسمَّيَين يكون إمَّا اشتباه ذاتيهما مثل جوهر وجوهر أو اشتباه ما احتملته الذات مثل متحرك ومتحرك أو وقع الاسم عليهما. المضاف أضيفا إليه وميزا منه مثل محسوس ومحسوس أو أن يكون أحدهما بالحقيقة والآخر بالمجاز (مقالات، ج٢، ص١٦٧–١٦٨؛ ج١، ص٢٤٠–٢٤١). وقد أنكر عباد بن سليمان أن يكون الله عالمًا قادرًا في حقيقة القياس وكان يقول: القديم لم يزل في حقيقته للقياس وليس يُقال عالم قادر في حقيقة القياس لأن هذا يوجب أنه لا عالم ولا قادر إلا هو (مقالات، ج٢، ص١٦٥–١٦٦).

[٤] لا يوجد هذا الاحتمال إلا نظرًا وليس له فرقة تمثله لأن التعارض بين الحقيقة والمجاز في الإنسان وفي الله أو إثبات الحقيقة في كليهما، ولكن يستحيل فيهما معًا وإلا كان ذلك إنكارًا للحقيقة على الإطلاق وهو ما تعارضه نظرية العلم.

لمزيد من التأثير على النفس والقدرة على الإبلاغ.[٥] وهي نفس القضية التي عرضها الصوفية في موضوع الحب. هل حب الإنسان لله حقيقة وحبه للإنسان مجازًا فالإنسان لا يحب إلا الله أم أن حب الإنسان له مجازًا وحبه للإنسان حقيقة فالإنسان لا يحب إلا الإنسان؟ ويعني المجاز هنا الخداع والوهم أو المرض والتعويض النفسي وليس مجرد صورة فنية يمكن فهم معانيها بقواعد اللغة وأساليب التشبيه وطرق الاستعارة. والحقيقة أن إثبات الصفات كلها قائم على قياس الغائب على الشاهد. لذلك توسع الأشاعرة في الاستقراء ومعناه وأنواعه، التام والناقص، الصادق والكاذب في الانتقال من الجزئيات إلى الكليات نظرًا لاعتماد قياس الغائب على الشاهد. لذلك توسع الأشاعرة في الاستقراء ومعناه وأنواعه، التام والناقص، الصادق والكاذب في الانتقال من الجزئيات إلى الكليات نظرًا لاعتماد قياس الغائب على الشاهد على الاستقراء التام وحتى يمكن معرفة إذا كانا مشتركين في الحقيقة أو مختلفين.[٦] وقد لاحظ الفقهاء أن كل هذه الصفات ألفاظ مشتركة يتراوح استعمالها بين العموم والخصوص، تطلق على الله وعلى الإنسان معًا ولكنها تبدأ أوَّلًا بأن تطلق على الإنسان طبقًا لمقتضيات الحس والمشاهدة ثم تطلق فيما بعد على الله تجوزًا ومجازًا.[٧] والفلاسفة وحدهم هم الذين يرفضون كل اشتراك بين الله والإنسان في الصفات ويأخذون الموقف الثنائي الذي يضع العالم في قطبين متعارضين موجب أعلى وسالب أسفل، وبقدر ما يعطي الأوَّل يسلب

[٥] قال جمهور المعتزلة إن إطلاق العلم لله إنما هو مجاز لا حقيقة. وقال سائر الناس إن لله علمًا حقيقةً لا مجازًا (الفصل، ج٢، ص١١٨). وعند الجبائي أن أسماء الله جارية على القياس وأجاز اشتقاق اسم له من فعل فعله (الفِرَق، ص١٨٣). ولا يثبت الجبائي للباري علمًا في الحقيقة كائن به عالمًا ولا قدرةً في الحقيقة كان بها قادرًا (مقالات، ج٢، ص١٨٥). ولا يجوز وصف الله بأنه فوق عبده على الحقيقة بل على المجاز، وكذلك صفات أخرى مثل قريب ومتين وشديد وشاهد ومطلع وغني ونور السموات والأرض، ومؤمن وحق وجواد وغالب ولطيف ورفيق وشكور وخير (مقالات، ج٢، ص١٩١–١٩٥). «وقال بعض أهل زماننا، وهو رجل يُعرَف بابن الأيادي، إن الباري عالم قادر حي سميع بصير في المجاز والإنسان عالم قادر حي سميع بصير في الحقيقة، وكذلك في سائر الصفات» (مقالات، ج١، ص٢٤٠). وقد صرح بذلك رجل يُعرَف بابن الأيادي كان ينتحل قولهم فزعم أن الباري عالم قادر سميع بصير في المجاز لا في الحقيقة (مقالات، ج١، ص٢٥٧). ومنهم رجل يُعرَف بعبَّاد بن سليمان زعم أن الباري عالم قادر بصير حكيم جليل في حقيقة القياس، وكان يقول أن القديم لم يزل في حقيقة القياس (مقالات، ج٢، ص١٥٧، ص١٦٦).

[٦] الغاية، ص٤٤–٤٧.

[٧] الملل، ج١، ص١٢١–١٢٢.

الثاني.[٨] لقد أدرك القدماء المأساة وانتابتهم الحيرة، فجعل البعض الصفات في الله مصدر الصفات في الإنسان وهو حل وسط فتتحول الصفات من صفة ثابتة إلى صفة متحركة إلى فعل وعطاء، فلا تكون صفة مغلقة على نفسها تصف ذاتًا ثابتةً، بل هي قصد وفعل وحركة وتأثير وخلق في غيرها.[٩] ولكنه يكون أقرب إلى الاحتمال الرابع، أي كون الصفات في الإنسان واقعًا وفي غيره قياسًا، خيالًا أو وهمًا. فالصفات السبع، هي في حقيقة الأمر صفات إنسانية خالصة. فالإنسان هو العالم القادر والحي، والإنسان هو السميع والبصير والمتكلم والمريد. كل صفة تعبر عن طاقة إنسانية أو ملكة. يعبر العلم عن العقل النظري، والقدرة عن العقل العملي. والحياة عن الوجود الإنساني الحي، وكأن الحياة تظهر عقلين: العقل النظري والعقل العملي. أمَّا السمع والبصر فهما مدخلان للعلم، فالعلم لا يكون إلا حسيًّا. والكلام تعبير عن العلم، ونطق به في العالم الخارجي. والإرادة تعبير عن القدرة وتحقق لها بالفعل. والاعتراف بالحق لا يعني هدم الحق. كما لا يعني الاعتراف بالواقع التهديد أو التخويف بنفي الصفات لله. يمكن إطلاق الصفات والأسماء مع معرفة كيفية هذا الإطلاق وبأي معنى ومتى يحدث، وهل هي أوصاف لذات موجودة بالفعل أم مجرد عمليات شعورية تحدث في وقت معين وظرف محدد.[١٠]

(٢) العمليات الشعورية

إن ما وصفه القدماء على أنه «الذات والصفات والأفعال» هو في حقيقة الأمر «الإنسان الكامل». فكل المادة التي وضعها القدماء تحت هذا الاسم لا تشير إلى موضوع فعلي، بل

[٨] انظر الجزء الثاني من القسم الأوَّل من «التراث والتجديد» بعنوان «من النقل إلى الإبداع» محاولة لإعادة بناء علوم الحكمة.

[٩] قالت طائفة من الشيعة إنه لا يجوز التعطيل عن الأسماء الحسنى. ولا يجوز التشبيه بالصفات التي يشترك فيها الخلق فيطلق على الباري الوجود. وتدعوه بأحسن الأسماء وهو العليم القدير السميع البصير إلى غير ذلك مما يعد في التنزيل، لكن لا بمعنى الوصف والصفة لأن عليًّا كان يقول في توحيده لا يوصف بوصف، ولا يحد بحد، ولا يقدر بمقدار، الذي كيف الكيف لا يُقال له كيف، والذي أين الأين لا يُقال له أين. لكنا نطلق الأسماء بمعنى الإعطاء فهو موجود بمعنى أنه يعطي الوجود، وقادر وعالم بمعنى أنه واهب العلم للعالمين والقدرة للقادرين (التمهيد، ص١٢٨–١٣٠).

[١٠] يهدد ابن حزم بأن المنكر للصفات والأسماء يستحيل عنده أن يكون الله عالمًا قادرًا حيًّا. ويكون جاهلًا عاجزًا ميِّتًا … إلخ (الفصل، ج٢، ص١٤٦–١٤٧).

تعبر عن موقف إنساني خالص تجاه موضوع مثالي. فما ظنه القدماء على أنه وصف موضوعي لحقيقة واقعة في الخارج هو في الحقيقة وصف ذاتي لشعور المتكلم أسقطه في الخارج ثم قفز من الشعور إلى العالم الخارجي بلا أدنى مبرر عقلي إلا عجزه عن تحقيق هذا الموضوع المثالي بالفعل كمشروع له في العالم الخارجي كنظام مثالي للعالم. وفي أحسن الأحوال يتم هذا الإسقاط بتحيز مسبق يفترض تطابق عالم الشعور والعالم الخارجي. وهو ناتج عن نقص في الوعي بالمسافة بين المثال والواقع، بين الوعي بالذات والوعي بالعالم. وفي أسوأ الأحوال يتم بلا وعي على الإطلاق وبالإغراق في عالم الشعور الخالص بعد أن فرغ من كل الموضوعات وامتلأ بالعواطف والانفعالات. ويكون الشعور حينئذٍ في موقف نرجسي خالص لا يرى إلا ما بداخله خارجه. ما ظنه القدماء إذن على أنه وصف لله بالفعل هو في الحقيقة وصف للإنسان. ولما كان الله هو الكامل جاء وصفه وصفًا للإنسان الكامل. ويحدث ذلك طبقًا لعمليات شعورية محددة. وتعني العمليات الشعورية ما يحدث داخل شعور المتكلم من صياغات عقلية للتجارب الشعورية التي يمر بها. فما دامت العبارات الكلامية لا تصف شيئًا موجودًا في الواقع، بل تعبر عن تجارب شخصية، فإنه لفهم هذه العبارات يتم إرجاعها إلى مصدرها في الشعور.

(٢-١) العلم المقلوب

إن المتأمل في علم الكلام أوَّلًا وفي الوحي ثانيًا، أي الكلام، ليرى بوضوح تام أن علم الكلام علم مقلوب، وفي هذا القلب تتحدد كل موضوعاته على نحو معين، وتصبح كل مشاكله مشاكل كاذبة. وتظهر الحاجة إلى إعادة وضع هذا العلم وضعًا صحيحًا حتى تحل مشاكله. فليست المسألة الإجابة على السؤال، بل وضع السؤال وضعًا صحيحًا. وقد تتبدد المشاكل كلها عندما يُعاد وضعها وضعًا صحيحًا. وكثيرًا ما تتحدد الإجابة كلها بطريقة وضع السؤال.

فإذا تأملنا الوحي نجد أنه أساسًا قصد موجه من «الله» نحو «الإنسان» أو كلام مُصاغ من أجل الإنسان. الله هو المرسل، والإنسان هو المرسل إليه. الشعور الإلهي قائم على قصد، وهو الحديث إلى الإنسان. يتجه الشعور الإلهي نحو الإنسان بفعل الكلام. وعندما نتحدث عن الوحي كمقصد من الله إلى الإنسان فإننا لا نستعمل لفظة «الله» للدلالة على شخص أو ذات أو قدرة مشخصة أو غيرها، بل نتحدث عن واقعة الوحي ذاتها. ولفظ «الله» ليس إلا

لفظًا عرفيًّا استعمله الناس للدلالة على معنى عام، ويمكن استعماله مبدئيًّا نظرًا لسهولة استخدامه في إيصال المعنى، ولكنه ليس اسمًا بمعنى أنه يدل على جوهر.[١١]

وإذا أتينا إلى علم الكلام نجد أنه قد قلب الاتجاه وجعل الكلام هو قصد الإنسان نحو الله. فبدل أن يحلل عالم الكلام الوحي باعتباره قصدًا من الله نحو الإنسان، فإنه يحلله باعتباره قصدًا من الإنسان نحو الله. فيجعل عالم الكلام الإنسان هو المرسل والله هو المرسل إليه! علم الكلام إذن خارج عن قصد الله بل هو مضاد له. فبدلًا من أن يفكر الإنسان في نفسه تشبُّهًا بالإله لأن الله يفكر في الإنسان بدليل إرسال الوحي، فكر المتكلم في الله وهو ما لم يفعله الله لأن الله لم يجعل نفسه موضوعًا لعلمه. وإذا تحدث عن نفسه في الوحي فإنما يتحدث للإنسان ولصالح الإنسان وتأكيدًا لقيم الإنسان ويصور الإنسان ولغته وفهمه وقدراته.

وفضلًا عن أن الوحي اتجاه من الله نحو الإنسان، فإن موضوعه أيضًا هو الإنسان. فالإنسان هو اتجاه الوحي وموضوعه، هدفه وغايته. ولما كان الوحي هو العلم الإلهي، كان موضوع العلم الإلهي هو الإنسان. إذا حللنا الشعور الإلهي وجدنا الإنسان بؤرته، فهو الاتجاه والغاية، هو المنبع والمصب. وإذا نفذنا إلى لب العلم الإلهي لوجدنا الإنسان موضوعه. يفكر الله في الإنسان بدليل حديثه له، ولا يفكر كما قال القدماء في ذاته لأن ذاته أشرف ما في الكون، وعيب عليه ونقص فيه أن يفكر فيما هو أقل منه شرفًا وكمالًا. ولكن بمنطق القدماء إذا كان الله يفكر في الموضوعات الشريفة يكون الإنسان هو أشرف الموضوعات بدليل حديث الله إليه ومخاطبته إياه، ولإرسال الرسل والوحي إليه، ويكون الإنسان هو الموضوع الرئيسي لعلمه، وبدليل خلقه سيد الكون ولمكا عليه، وتسخير كل شيء في الطبيعة له، وحمل الإنسان وحده الأمانة وقبوله طواعية هذا التكليف، والمركز المتميز كطرف في علاقة فريدة مع الله.[١٢]

[١١] انظر «التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم»، ص١٢٧–١٣٠.

[١٢] وفي هذا المعنى يمكن فهم آيات الخلافة والتكريم والأمانة في الوحي، مثل: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (٢: ٣٠)، ﴿يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ﴾ (٣٨: ٢٦)، ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ﴾ (٢: ٣٤)، ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ (١٧: ٧٠)، ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ﴾ (٣٣: ٧٢).

ولكن علم الكلام بعد تغييره لاتجاه الوحي وقلبه له من الإنسان إلى الله غير موضوع الوحي أيضًا، فبدل أن كان موضوع الوحي هو الإنسان صار موضوعه هو الله، أي أن عالم الكلام أرجع إلى الله كلامه فجعل الله غاية الكلام وموضوعه، وهذا مضاد لقصد الله وعلمه. فقصد الله هو الإنسان، وموضوع علمه هو الإنسان، في حين أن عالم الكلام جعل قصد الله هو الله وعلم الله هو الله. بعد أن أعطى الله الوحي إلى الإنسان رده عالم الكلام إلى الله. عالم الكلام هنا جاحد بنعمة الله ومضر بمصلحة الإنسان. جعل الله نرجسيًّا لا يرى إلا ذاته، وجعلها ذاتًا فارغًا بلا موضوع آخر غيره.

هذا هو معنى أن علم الكلام علم مقلوب. فالوحي مركزه الإنسان من حيث إنه قصد الله وموضوع علمه، في حين أن علم الكلام جعل الله مركز الوحي وموضوع علمه. علم الكلام إذن علم مقلوب، رأسه إلى أسفل وقدماه إلى أعلى. فبدلًا من أن يتطابق مع قصد الله وموضوع كلامه ووحيه وعلمه ويتجه نحو الإنسان، عارض هذا المقصد والكلام والوحي والعلم واتجه نحو الله بحركة عكسية مضادة. وباستعمال صورة مجازية إذا كان الوحي مقصدًا «نازلًا» نحو الإنسان، فإن علم الكلام قد قلب الوضع وجعله مقصدًا «صاعدًا» نحو الله. وعلى هذا النحو يأخذ تحريم الفقهاء له معنى جديدًا، ويعطي له أساس فلسفي، ويتم الكشف عن سبب التحريم وعلته.[١٣]

وهذا هو معنى أن الوحي «أنثروبولوجيا» وليس «ثيولوجيا»، أي أنه علم إنسان وليس علم إله. ولا تعني الأنثروبولوجيا أو علم الإنسان هذا العلم المعروف بهذا الاسم في عصرنا هذا في حضارة مجاورة غازية، دراسة لنشأة الإنسان «البدائي» وتطوره من الناحيتين البدنية والنفسية والاجتماعية والسياسية والقانونية واللغوية والحضارية ... إلخ، بل دراسة بنائية فلسفية من حيث هو إنسان وتحليل أبعاده ووصف وجوده. الإنسان عالم بأكمله. بل إن ما يحدث في العالم الخارجي لا يمكن فهمه أو ضبطه أو التعبير عنه إلا من خلال الإنسان. ليس الإنسان عالمًا صغيرًا أمام عالم كبير، بل هو العالم ذاته صغيرًا وكبيرًا.[١٤]

(٢-٢) من الكلام إلى الشخص

ولا يتمثل هذا القلب فقط في تغيير المقصد والموضوع من الإنسان إلى الله، بل يظهر أيضًا في تغيي ر الوحي من الكلام إلى الشخص. أعطى لنا الوحي كلامًا، والكلام حين يكون

[١٣] انظر نصوص التحريم في السيوطي: صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام.

[١٤] وهو معنى آية: ﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ * وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ (٥١: ٢٠-٢١).

موضوعًا لا يتعدى نطاق اللغة وتحليلها. والمقصود بالكلام هو فهمه وتحويل معانيه إلى توجيهات للسلوك من أجل تغيير الواقع وجعله مطابقًا للكلام في بنائه. وإن أهم ما يميز الوحي في آخر مراحل تطوره هو أن الكلام أصبح هو التعبير الوحيد عن «الله». عبر الله عن ذاته في الوحي، أي في كلامه، وأعلن عن وجوده وصفاته وخلقه في الوحي. وإذا كان قد ظهر في مظاهر مادية، صوتًا لإبراهيم، ونارًا لموسى، وروحًا أو كلمةً لعيسى، فإنه لم يظهر في آخر مرحلة من تطور الوحي إلا من خلال الكلام. وإذا كان قد تدخل بشخصه تدخلًا مباشرًا في سير العالم، طوفان نوح، شق البحر، رفع عيسى، فإن هذا التدخل المشخص المباشر قد انتهى. وفي آخر مرحلة من مراحل الوحي لم يعد له وجود مادي أو فعل محسوس بل أصبح كلامًا. تأسيس الوحي، وهو الكلام باعتباره علمًا محكمًا هو الوضع الصحيح للكلام. وأن تسمية علم الكلام لتصدق بالفعل على هذا العلم لأن موضوعه هو الكلام. وهذا هو معنى ما يُقال عادةً من أن الوحي في آخر مراحله أصبح وحي كلام لا وحي شخص. ليس الكلام جسدًا أو طبيعةً أو كونًا بل كلام لغوي، معانٍ وألفاظ، دلالات وعبارات.[١٥]

ولكن علم الكلام قلب الوحي من الكلام إلى الشخص، وجعل الكلام وصفًا لشخص المتكلم وهو الله. وبدلًا من أن يوجه الكلام إلى تغيير الواقع وتطويره، فإنه يقلبه إلى أعلى تثبيتًا وتأكيدًا وبرهانًا على شخص المرسل. قام علم الكلام إذن بعملية نفسية خطيرة وهو «التشخيص» في الحديث عن الكلام باعتباره شخصًا وليس كلامًا يدرس دراسة علمية من حيث الصوت أو الحرف أو اللفظ أو المعنى أو الرمز كما هو الحال في العلوم الإنسانية. حول علم الكلام إلى شخص، وتحدث عن «الله» وكأنه يتحدث عن شخص له كل صفات الشخص المادية كالبدن واليدين والرجلين والعينين أو المعنوية مثل العلم والقدرة والإرادة ... إلخ. بدلًا من أن يكون الشخص صفة للكلام أصبح الكلام صفة للشخص. بدلًا من أن يكون الكلام هو الأصل والشخص هو الفرع أصبح الشخص هو الأصل والكلام هو الفرع. بدلًا من أن يكون الكلام هو موضوع العلم والشخص خارج عن نطاق العلم أصبح الشخص هو موضوع العلم الأوَّل والكلام خارج نطاق العلم إلا من حيث كونه صفة للشخص. ثم يدخل الشخص في نطاق المقدس ويصبح وصفه تابعًا لأسمى عواطف التعظيم والإجلال، ويكون كل تشابه بينه وبين الإنسان ضربًا من التطاول ونقصانًا في الاعتراف بالفضل

[١٥] انظر الفصل التاسع عن النبوة وأيضًا القسم الثاني من رسالتنا الثانية: La Phénoménologoie de l'exégèse.

وبالجميل، وتصبح مهمة الشهور هو التأليه المستمر لهذا الشخص والتعبير عن هذا التأليه بأسمى عبارات التقدير والإعجاب. ويتحول العلم إلى دين، والعقل إلى انفعال، والموضوع المدرَك إلى ذاتية فارغة.

وبالرغم من ظهور عملية التشخيص ثم التأليه هذه على أوضح ما تكون في العلوم التقليدية الأخرى كالتصوف والحكمة باستثناء الأصول الذي عاد إلى العالم واصفًا الإنسان فيه،[١٦] إلا أن هذه العملية قد سادت علم الكلام من أوله إلى آخره حتى طبعته بطابعها وأعطته اسمها، فأصبح «علم التوحيد» أو «علم أصول الدِّين» في أصله الأوَّل هو الشخص المؤله، حتى إن المسائل الإنسانية أو الطبيعية الخالصة في علم الكلام أصبحت أيضًا قائمة على تدخل الشخص المؤله كطرف فيها دون العالم. صحيح أن الوحي تحدث عن الذات الإلهية وصفاتها ولكن هذا الحديث هو كلام وليس ذاتًا أو شخصًا. وقد عرفنا الذات من خلال الكلام وقد تم التعبير عنه بالحديث والصياغة. وكل ما نعلمه عن الذات هو كلام وصياغات. إن صفات الله وأفعاله هي مجرد أقوال.[١٧] ونحن لا نعلم أفعاله إلا عن طريق الأقوال من الوحي. الله ذاته لا يعرف إلا من خلال الوحي، والوحي كلام، أي أننا لا نعرف الله إلا من خلال العبارة، ولا نفهمه إلا من خلال فهمنا للعبارة.

والوحي من حيث هو كلام مكتوب بلغة البشر. ولا يهمنا الكاتب لأن الشخص خارج نطاق السؤال. لا يوجد أمامنا إلا الكلام. والكلام مكتوب بلغة معينة تطبق عليه قواعد هذه اللغة لفهمه. بل يتم التعبير عن الكلام أحيانًا بالصورة الفنية، أي بتشبيه إنساني خالص. فإذا ما تحدث عالم الكلام بالوحي فإن حديثه يكون كلامًا من الدرجة الثانية، أي كلامًا بكلام أو كلامًا عن كلام. كلامه إدراك لكلام الوحي وفهمه وتفسيره. وكل ما يقوله عالم الكلام يصبح قولًا من خلال إدراكاته وتصوراته. ولا وسيلة أمامه للخروج من عالمه إلى العالم الخارجي أو افتراض أي تطابق بينهما. كلام عالم الكلام مجرد تعبيرات إنسانية وعبارات وأقوال من صنعه يحددها مزاجه وشخصه وتربيته وثقافته وبيئته ومستواه الحضاري ولحظته التاريخية، بل وأهواؤه وانفعالاته ومصالحه وولاءاته، بل

[١٦] انظر رسالتنا الأولى عن أصول الفقه ووضع الإنسان في العالم: Les Méthodes d’Exégèse.

[١٧] أجمعت المعتزلة على أن صفات الله وأسماءه هي أقوال وكلام (مقالات، ج١، ص٢٥٠). وعند عبَّاد بن سليمان صفات الباري هي الأقوال مثل: يعلم، ويقدر … إلخ، والأسماء هي الأقوال مثل: عالم، قادر … (مقالات، ج٢، ص١٦٦).

وقبيلته وجنسه وعنصره. ولا يكون له أي معنى إلا بالرجوع إلى مصدره. فهو لا يشير إلى موضوعات خارجية، بل يعبر عن مقاصد موجهة من ذات المتكلم. يكشف الكلام عن ذات المتكلم أكثر مما يشير إلى شيء موجود بالفعل. وهنا يقع التناقض والاستحالة. كيف يمكن التعبير عن المجرد الصوري الذي ليس كمثله شيء بلغة في نشأتها اتفاق تعتمد على الصورة الحسية وتقوم على التشبيهات؟ علم الكلام على هذا النحو ادعاء لأنه يظن أنه يصف شيئًا موجودًا بالفعل في حين أنه يعبر عن مقاصد شعورية خالصة. وعلم الكلام بهذا المعنى أيضًا يقوم على الغرور أو الجهل فيما يتعلق بالقدرة الإنسانية على التصور والحكم. فإذا كانت الذات المشخصة المؤلهة في عالم الإطلاق، فكيف بقدرة الإنسان المحددة بتربيته ومزاجه وثقافته وبيئته وأهوائه إصدار حكم عليها؟ كيف يمكن للنسبي إصدار حكم على المطلق؟

وإذا كان كل ما نعرفه من الله هي أقوال، سواء من الوحي أو من فهمنا إياه أو من وصفنا له كما يفعل المتكلم وكما تقتضي بذلك خبراتنا الشخصية ولغتنا الإنسانية، لم يعد هناك فرق بين السمع والعقل؛ لأن الأقوال التي تصدر من أحدهما أو كليهما تعبر عن شيء واحد بلغة إنسانية واحدة. فقبل أن يأتي السمع كان الناس يتحدثون عن الله ويعطونه نفس الصفات مع اختلاف في العدد أو في الدرجة أو في الصورة الذهنية ودرجتها من الحسية أو التجريد. وقد تحدث الناس أيضًا بعد السمع. هناك مواقف اجتماعية هي التي تحدد نوع الحديث ودقته، وهي مواقف موجودة قبل السمع وبعده. وبالتالي ردًّا على سؤال القدماء: هل يجوز تسمية الله بصفاته قبل أن يأتي السمع بالعقل؟ نقول أن الحديث عن الله سابق على السمع وتال له. وما السمع إلا أحد الأحاديث عن الله.[١٨] وتخصيص السمع بالحديث عن الله تخصيص بلا مبرر.

ولما كان حديث عالم الكلام عن الله لا يصف شيئًا في الخارج بل يعبر عن عواطفه وانفعالاته تجاه العالم، لا يفهم حديثه إلا بإرجاع عباراته إلى مصدرها، أي إلى خبراته الشعورية ومواقفه الاجتماعية لمعرفة نشأة العبارات. ويكون السؤال حينئذٍ: هل التجارب

---

[١٨] الإجابة بالنفي تفترض وجود الرسول، إذ لا يستدل بالشاهد على الغائب ولا بالأفعال على أن الله عالم حي قادر وعلى الله بالأعراض لأن الحق يعرف من الكتاب والإجماع وحجج العقول (مقالات، ج١، ص٢٤٩؛ ج٢، ص١٦٧). والإجابة بالنفي تقوم على إثبات العقل والاستدلال. فعند الجبائي إذ دل العقل على أن الباري عالم فوجب تسميته عالمًا وإن لم يسم نفسه بذلك. وخالفه البغداديون إذ لا يجوز تسمية الله باسم قد دل العقل على صحة معناه إلا أن يُسَمِّي نفسه بذلك (مقالات، ج١، ص٢٤٩؛ ج٢، ص١٨٥–١٨٦).

الشعورية التي يقوم العقل بتحليلها تجارب إنسانية سوية أم مجرد عواطف نشأت عن الإحساس بالعجز عن تغيير الواقع عند مجتمع مهزوم أو من الإحساس بالسيطرة عند مجتمع منتصر؟ وللإجابة على هذا السؤال يُحال إلى الظروف الاجتماعية التي نشأت فيها التجارب الشعورية والتي يعبر عنها حديث المتكلم. وقد كان هناك نوعان من التجارب: تجارب قاسية مر بها المجتمع المهزوم، مجتمع الشيعة، وأدت إلى التأليه والتجسيم، وتجارب معتدلة مر بها المجتمع المنتصر، مجتمع أهل السنة، وأدت إلى التنزيه أوَّلًا ثم التشبيه، ثانيًا كرد فعل على التنزيه وتحول عنه اقترابًا من التجسيم.[١٩] يؤدي الانتصار إلى راحة مادية وسيطرة على المجتمع والطبيعة مما يؤدي بدوره إلى إثبات قدرة مركزية مسيطرة كما وصف أهل السنة المؤله وصفاته المطلقة لتؤيد المجتمع في سيطرته وتساعد السلطة على مد نفوذها على بقايا المعترضين وجيوب المقاومة وتخويف بالمؤله المشخص الذي يعلم كل شيء ويسيطر على كل شيء والذي يجازي الصديق ويعاقب العدو. وإذا ما أدت الراحة المادية إلى نظام رأسمالي حصل توافق بين المجتمع المنتصر والمؤله المشخص، بين السلطة السياسية المطلقة ورأس المال وبين السلطة الدينية المطلقة. وإذا ما أدت الراحة المادية في المجتمع المنتصر إلى نوع من التطهير والتعفف نشأت عواطف التأليه أيضًا، المؤله المشخص كمشجب تعلق عليه جميع صفات الكمال، كما حدث عند الصوفية والفلاسفة الذين تمتعوا بمزايا المجتمع المنتصر دون معارضته أو تأييده كنوع من انتهازية الطبقة المتوسطة التي ترفض أخذ قرار حاسم، إذ يهمها أن تعيش ثم أن تنافق وتدعي الفكر والأخلاق والكمال وتدافع عن الشرف والفضيلة في خطابها النظري. إذا حلت مشاكل البدن واطمأن الجميع على العيش نشأ البحث فيما وراء البدن. وإذا اطمأن الجميع للسيطرة على العالم تم البحث فيما وراء العالم، ونشأ الروح أو المؤله المشخص كستار أو غطاء على راحة البدن أو على الاستحواذ على العالم. وفي حقيقة الأمر في داخل المجتمع المنتصر ينشأ تياران، تيار السلطة وتيار المعارضة، وبلغة العصر الشائعة، يمين ويسار. اليمين تقوم العلاقات فيه على منطق الاختلاف، اختلاف الذات عن الصفات، فالصفات زائدة على الذات، وتكون العلاقات بينهما علاقة تبعية. فالعقل الإنساني تابع للنقل، والطبيعة تابعة للإرادة المشخصة. وكبناء فوقي للمجتمع ينشأ مجتمع الرئيس والمرءوس وعلاقة السيد بالعبد. واليسار يقوم على منطق التساوي، تساوي الذات والصفات، تساوي الجوهر والأعراض. العلاقات فيه ليست علاقة

[١٩] انظر الفصل الخامس عن الذات أو الوعي الخالص، الوصف الرابع: المخالفة للحوادث.

تبعية بل علاقة استقلال، استقلال العقل الإنساني عن النقل، والإرادة الإنسانية والطبيعة المستقلة عن الإرادة المشخصة. وكبناء فوقي للمجتمع ينشأ مجتمع التساوي بين الرئيس والمرءوس، بين القمة والقاعدة.

والسؤال الآن: هل التحليلات العقلية لهذه التجارب الشعورية النفسية والاجتماعية للسيطرة أو للاضطهاد، للسلطة أو للمعارضة عمل صحيح للعقل أم مجرد تبرير لهذه التجارب و«تنفيس» عقلي عنها بعد أن تحولت إلى أزمات نفسية وصدمات اجتماعية؟ وللإجابة على هذا السؤال نقول أن القوالب العقلية لم تكن تحليلات علمية، بل كانت مجرد تبرير وصياغات عقلية للتجارب الشعورية. ويمكن أن يُقال إن العقل كان خادمًا لعواطف التأليه وأنه قدم مقولاته واستدلالاته من أجل التعبير عن هذه العواطف وإعطاء أساس نظري لها. ويمكن جمع هذه العمليات العقلية معًا في منطق متسق هو منطق الشعور.

(٣) منطق الشعور

تقوم معظم التحليلات العقلية على نمط فكري واحد في عدة صور يمكن التمييز فيها بين منطق التصورات الذي يقوم على القسمة ومنطق القضايا الذي يقوم على الإثبات والنفي للاستدلال. وقد يتداخل المنطقان معًا إذ يصعب التمييز بين التصور والتصديق. فالتصور تصديق ضمني، والتصديق يقوم على تصور.

(٣-١) منطق التصور

ويقوم هذا المنطق على القسمة العقلية التي يتميز فيها الشيء عن الآخر من أجل تحديد العلاقات نفيًا أو إثباتًا. ويأخذ ذلك عدة صور منها:

(١) الشيء في نفسه والشيء في غيره:[٢٠] وهو تحديد للشيء بالنسبة إلى نفسه ثم تحديده بالنسبة إلى علاقاته بغيره. وهو نمط فكري بديهي للتعريف بالشيء أوَّلًا ثم بعلاقته بغيره ثانيًا. بل إن مشكلة الذات والصفات لهي نتاج لهذا النمط العقلي. الذات هو الشيء في نفسه والصفات هو الذات في علاقاته مع غيره. وكذلك قسمة الشيء إلى جوهر وعرض، فالجوهر هو الشيء في ذاته والأعراض هي علاقات الشيء بغيره. وكذلك الواحد والكثير، فالواحد هو

---

[٢٠] وهو التعبير المعروف في اللغة اللاتينية في التمييز بين Per aliud, Per se.

الشيء في ذاته، والكثير هو علاقاته بغيره. وهي أيضًا علاقة الاستقلال والتبعية، فالشيء في ذاته هو الشيء المستقل والشيء لغيره هو الشيء التابع. وهو نمط فكري يساعد على التعبير عن عواطف التأليه التي تبقي القسمة بين طرف أول وهو الذات المشخص وأطراف ثانية تكون أقل رتبةً منه وشرفًا.[٢١] ويعتمد هذا النمط على طبيعة العقل ومبادئه الأولى مثل مبدأ الهوية والاختلاف.

(٢) الهوية والاختلاف: يتحول النمط الأوَّل إلى هذه الصورة الثانية. فبعد قسمة الشيء إلى الشيء في ذاته والشيء لغيره تأتي المقارنة بينهما. هل الشيء في ذاته هو هو أو هو غيره؟ هل الشيء في ذاته مساوي لذاته أم مخالف لغيره؟ لذلك حدث إشكال الصفات، هل الصفات هو الذات أم هي غير الذات؟ ثم حدث إشكال آخر في الكلام. هل القراءة هو الكلام أم غير الكلام؟ وهو ما يتفق مع الفكر الديني القائم على القياس التمثيلي، وقياس المثل بالمثل والبحث عن الهوية والاختلاف. وهذه أولى مراحل التفكير «البدائي» عندما يسأل الطفل عن أوجه الشبه والاختلاف بين الأشياء. وهي أيضًا من بديهيات الفكر كما هو معروف في المنطق في مبدأ الهوية والتماثل وإرجاع مبدأ الاختلاف أو التناقض إلى المبدأ الأوَّل حيث إنه نفي له.

(٣) تصور شيء من شيء آخر: وهو تصور وفي نفس الوقت استدلال، وذلك لأنه عن طريقه يمكن إثبات الشيء باستنباطه من شيء آخر كاستنباط نتيجة من مقدمة. وتكون العلاقة بينهما علاقة توالد أو تبعية أو شرط. فمثلًا بعد إثبات العلم تستنبط منه الحياة لأن الحياة شرط العلم. ثم تستنبط منه القدرة لأنه لا يحدث العلم إلا لقادر. ثم من الحياة يستنبط السمع والبصر وإلا كان الحي مصابًا بآفة.[٢٢] وهو نمط من الفكر الطولي الذي يولد الفكرة من فكرة أخرى كما هو معروف في الفكر الاستنباطي في المنطق والفلسفات العقلية بالرغم من رفض التسلسل إلى ما لا نهاية سواء من البداية أو من النهاية.

(٤) إثبات الشيء عن طريق إبطال نقيضه:[٢٣] ويمكن إثبات الشيء لا باستنباطه من شيء آخر بل بتحديد علاقاته مع غيره. والحقيقة أن إثبات الشيء عن طريق إثبات استحالة

---

[٢١] يستعمل الأشعري هذه القسمة كأساس للدليل الثاني بعد دليل الأضداد لإثبات قِدَم الصفات والكلام والإرادة (اللمع، ص٤٣–٤٦). ويمكن حصر هذه الأنماط بسهولة من «اللمع»، «الإبانة»، «التمهيد»، «المحيط»، «المغني».

[٢٢] يقول الأشعري مثلًا: إذا كان له كلام فلماذا ليس له علم؟ (اللمع، ص٢٥–٢٦؛ الإبانة، ص٣٩–٤٣).

[٢٣] هذا هو المنهج السائد عند الأشعري في إثبات قِدَم الكلام بنفي الخلق عنه (اللمع، ص٣٣–٤٦؛ الإبانة، ص٢٠–٢٢). إثبات الكلام بنفي الضد وهو الخرس والسكوت والعي (الإنصاف، ص٣٧). ويعتبر

النقيض لا يعد إثباتًا للشيء بل هو فقط إبطال للنقيض. فقد يبطل النقيض دون أن يثبت الشيء. فإبطال أن الشيء أبيض لا يعني بالضرورة أنه أسود. وإبطال أن الشيء ميت لا يعني بالضرورة أنه حي. قد يكون هناك طرف ثالث لا هو الشيء ولا هو النقيض، فكثيرًا ما تجاوز الواقع هذه القسمة العقلية الصورية الحادة. وقد تكون هناك وسيلة للجمع بين الشيء ونقيضه من أحد الوجوه، وكثيرًا ما يؤكد الواقع ذلك. وقد يكون الشيء الواحد مثبتًا من وجه ومنفيًّا من وجه آخر على ما يشهد به الحس والمشاهدة. وقد تكون العلاقة بين الشيء ونقيضه علاقة جدل متبادلة، أي أن هناك حركة مستمرة من الشيء إلى نقيضه ومن النقيض إلى الشيء دون فصل بينهما. وفي النهاية أن إثبات الشيء عن طريق إبطال نقيضه إنما هو منهج جدلي خالص مهمته إفحام الخصم وليس إثبات الشيء، ويمكن للخصم استعماله أيضًا في تفنيد نفس الشيء باعتباره نقيضًا له.

(٥) إبطال جميع أطراف القسمة إلا واحدًا: وأحيانًا يضع العقل قسم في أطراف عدة تبطل جميعًا ولا يبقى إلا طرف واحد هو المطلوب إثباته. وهو معروف في أصول الفقه باسم السبر والتقسيم.[٢٤] وهو نفس النمط السابق ولكن النقيض هنا متعدد وليس واحدًا. وعيبه أن القسمة قد لا تكون جامعة مانعة. فقد يدخل طرفان تحت قسم واحد. وقد يند أحد جوانب الشيء خارج القسمة. كما أنه يصعب تغليف الواقع أحيانًا في قسمة عقلية. فالواقع واحد ومختلط ممتزج متحرك يعكس القسمة العقلية الثابتة المنفصلة.

(٣-٢) منطق التصديق

وهناك عدة أنماط فكرية أخرى لا تتعدى كونها مجرد تحصيل حاصل لأنها قد لا تفيد جديدًا. ولا يعني تحصيل الحاصل هنا ما يُقال عادةً على قضايا الرياضة، وجميع القضايا التحليلية، ولكن تعني أنها لا تقول شيئًا على الإطلاق. فهي قضايا مفيدة لغويًّا بمعنى أن

الأشعري قول أبي الهذيل أن علم الله هو الله تناقضًا (الإبانة، ص٣٩–٤٣). كيف ينفى العلم ولا تنفى الأسماء؟ (الإبانة، ص٣٩–٤٣). كما يثبت الأشعري أن القرآن قديم بإثبات فساد الضد وإبطال النقيض. لو كان مخلوقًا لاحتاج إلى قول «كن»، وهذا إلى قول ثانٍ وذاك إلى قول ثالث حتى نتسلسل إلى ما لا نهاية، وهو معنى القِدَم (اللمع، ص٣٣-٣٤). القديم يفارِق ما ليس بقديم (المحيط، ص٦٠).

[٢٤] انظر مثلًا الحجة الرابعة للباقلاني: العلم إمَّا مثله أو غيره (التمهيد، ص١٥٥–١٦٠).

بناءها اللغوي سليم، ولكنها لا تفيد شيئًا معنويًّا. فمنطق التصديق هنا هو إثبات الشيء لنفسه ليس من أجل التصديق به بل من أجل اتساقه مع نفسه وعرضه على نحو يقبله العقل دون أن يكون منطقًا للبرهان يحتوي على مقاييس للصدق خارج عن الشيء نفسه. ويمنك حصر هذه الأنماط فيما يلي:

(١) إثبات النقيضين: ويهدف إثبات النقيضين إلى الرغبة في احتواء الطرفين دون فصل بينهما، واختيار أحدهما ورفض الآخر. فليس أحد الطرفين بأولى من الآخر. وكل طرف له ما يؤيده وما يعارضه في عواطف التأليه. لذلك كان من الأحكم إثبات النقيضين دون البحث عن علاقة النقيضين لأن البحث يتضمن تحكيم العقل، والعقل يفصل ويحسم ويختبر، وهو ما لا تريده عواطف التأليه التي تريد حسم كل شيء واحتواء كل شيء. وما أعظم التعبير من خلال التناقض! ما أعظم أن يكون المؤله قريبًا بعيدًا، في كل مكان ومستو على العرش، وأن يكون القرآن محدثًا غير مخلق! وينطبق على العبارة المشهورة المستند إلى آية: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ نفس القياس. فهي تثبت النقيضين لأن الذي ليس كمثله شيء لا يكون سميعًا بصيرًا، فالسمع والبصر أشياء. والسميع والبصير لا يكون ليس كمثله شيء لأن الذي ليس كمثله شيء لا يكون له سمع وبصر. فهي عبارة تثبت التنزيه في الجزء الأوَّل منها كما تثبت التشبيه في الجزء الثاني منها. إنها الحيطة الإنسانية التي تود الإمساك بالطرفين حتى ولو استحال التوفيق بينهما عقليًّا، والعبارات قادرة على مثل ذلك مثلًا: إنه ليس غبيًّا ولكنه ذكيًّا، ليس شجاعًا ولكنه ليس جبانًا، ليس مجتهدًا ولكنه ليس مقلِّدًا. وهي عبارات تدل على التشجيع أو الخوف من إصدار حكم أو التملق أو الرغبة في المساومة. وأحيانًا تهدف إلى تعميق الواقع وتخفيف الحكم عليه. فهي عبارات لا تدل على معنى بل تكشف عن عمليات شعورية وراء هذه الصياغات، وهو شائع في الحلول المتوسطة وفي الاتجاهات التي تجمع يبن الحلين المتعارضين. ويبدو ذلك أيضًا في خطابنا المعاصر في حياتنا القومية، مثل: نحن لم ننتصر ولكننا أيضًا لم ننهزم.[٢٥]

---

[٢٥] من أمثال هذه العبارات:

(أ) «في كل مكان، ومستوٍ على العرش» (زهير الأثري).
(ب) «علمه شيء، قدرته شيء ... إلخ. وصفاته ليست أشياء» (الزيدية).
(ج) «عالم بالأشياء كلها قبل وجودها وبعلم محدث بها» (جهم) (مقالات، ج١، ص٢٦٩).

(٢) نفي النقيضين: وهو مجرد قلب لإثبات النقيضين. ويفيد رفض الطرفين والحلين المتعارضين الذين يقتضي العقل الاختيار بينهما. فنفي كليهما يعني رفض الحلول العقلية واللجوء إلى عواطف التأليه الخام خشية أن تقل أو أن تهن. فمثلًا عبارة: «الصفات لا هي هو ولا هي غيره» تحصيل حاصل، تضع الفاعل في جملة مفعولًا في الأخرى، وتضع مفعول الأخرى فاعلًا في الأولى. فالاختيار الأوَّل يوقع في الشرك والاختيار الثاني يوقع في الخلق. وكلاهما حلان لا ترضى عنهما عواطف التأليه. كذلك مثل عبارة: «لا يشبه غيره ولا يشبهه غيره»، فإنها لا تعبر عن معنى عقلي بل عن عملية شعورية صرفة القصد منها عدة أشياء: أوَّلًا: الرغبة في إثبات شيء فريد غير عادي لا يمكن وصفه أو التعبير عنه، إذ إن كل الحلول العقلية أقل منه. وهنا تكون عواطف التأليه أزمة نفسية لا يمكن التعبير عنها في صياغة عقلية لها معنى. ثانيًا: التعبير عن صراع الشعور طرفي التنزيه والتشبيه، فهو نفي للشبه وللمساواة التماثل داخل التجسيم، ونفي للصورية المطلقة داخل التنزيه. ثالثًا: العجز عن قول شيء موجب لأنه لا يوجد ما يُقال. فهي أزمة انفعالية تعبر عن نفسها في هذه الصورة اللغوية. رابعًا: الإيحاء بالسر والغموض، وهو البديل عن الوضوح والتعبير السليم، وطالما كان السر أحد مغريات الفكر الديني. خامسًا: العجز عن أخذ المواقف ومحاولة مسك العصا من الوسط نقصًا في الشجاعة وتخوفً من الحسم.[٢٦]

(د) «القرآن كلام محدث غير مخلوق» (زهير الأثري) (مقالات، ج١، ص٣٢٦؛ ج٢، ص٢٣٢).

(هـ) «القرآن حدث غير محدث» (أبو معاذ التومني) (مقالات، ج١، ص٣٢٦؛ ج٢، ص٢٣٢).

(و) «ليس كمثله شيء وهو السميع والبصير» (الفقه، ص١٨٤).

(ز) «خلق الشيء غير الشيء وهي معًا» (عبَّاد بن سليمان) (مقالات، ج٢، ص١٧٥).

[٢٦] مثلًا: الصفات لا هي هو ولا هي غيره (هشام بن الحكم، ابن كلاب) (مقالات، ج١، ص٢٣٠، ص٢٣٩؛ ج١، ص١٦٣-١٦٤؛ الإنصاف، ص٣٨-٣٩). خلق الشيء صفة لا هي هو ولا هي غيره (هشام بن الحكم) (مقالات، ج٢، ص١٧٥). لا يشبه غيره ولا يشبهه غيره، جسم لا يشبهه ولا يشبه غيره، ليس شيئًا وليس لا شيء، العلم لا هو هو ولا هو غيره (هشام بن الحكم، أبو الهذيل، الزيدية) (مقالات، ج١، ص١٣٨، ص١٦٨؛ ج٣، ص١٥٧؛ الانتصار، ص١٠٨–١١٦). ليس له علم وليس لا علم له (عبَّاد)، ليس عالمًا لنفسه أو لذاته وليس عالمًا بعلم (عبَّاد)، العلم لا هو القدرة ولا هو غيرها (ابن كلاب) (مقالات، ج١، ص٢٣٠). له القدرة لا هي هو ولا هي غيره (الزيدية) (مقالات، ج١، ص١٣٨). الأسماء لا هي هو ولا هي غيره (ابن كلاب) (مقالات، ج١، ص٢٢٢). كل صفة لا هي الأخرى ولا هي غيرها (الإنصاف، ص٣٨-٣٩). لا التوحيد بين الأسماء والصفات ولا الفصل بينهما، الله لم يزل مريدًا بإرادته لا هي هو

(٣) إثبات الشيء ونفي صفاته: وهو نمط فكري يجمع بين إثبات النقيضين ونفيهما. فإثبات الشيء اختيار عقلي، ولكن تسارع عواطف التأليه فتنفي ما أثبته العقل خشية الوقوع في التحديد، والعواطف تحب الإطلاق. فهو أشبه بخطوة إلى الأمام يقوم بها العقل ثم خطوة إلى الخلف تقوم بها عواطف التأليه. وفي النهاية تكون الحصيلة أنه لا يوجد ما يُقال. فمثلًا عبارة: «إنسان دون أن يكون جسمًا» تثبت الشيء وتنفي صفته. فالإنسان لا بد وأن يكون جسمًا، ولا يوجد إنسان لا جسم له. لقد حكم العقل بالإثبات والعاطفة بالنفي. ونضع أمثال هذه العبارات طرفي النقيض معًا دون إيجاد العلاقة بينهما، رغبةً في التوسط وعدم التوسط أو إحساسًا بأن الحقيقة في إيجاد مركب للموضوع ونقيضه دون أن تدري كيف. فتضع الموضوع بجوار نقيضه دون أن تتحقق الحركة بينهما. هي عبارات تدل على رغبة في الإيمان وعلى نقص في التحليل العقلي. عبارات تتوالى على شيء واحد يثبت أوَّلًا وينفى ثانيًا، أي أنها مجموعة قضايا مثبتة ومنفية في آن واحد.[٢٧] كما يمكن إثبات شيء ثم تنفى عنه أية مشابهة بينه وبين الشيء المعروف بهذا الاسم وجعله شيئًا فريدًا يشترك في الاسم دون الاشتراك في المُسَمَّى، مثل: «جسم لا كالأجسام». فالجسم معروف، ولكن الجسم الذي لا كالأجسام مجهول. الجسم حكم العقل ونفي المشابهة حكم العاطفة. هذا، فضلًا عما في ذلك من قضاء على اللغة. وكيف تستعمل لغة أسماءها ثم لا تنطبق على مسمياتها؟ وكيف لنا العلم بهذه المسميات الجديدة؟[٢٨] وقد يثبت الشيء ثم يخصص

ولا هي غيره (سليمان بن جرير، عبد الله ابن كلاب) (مقالات، ج٢، ص١٧٧). الإرادة معنى لا هي الله ولا هي غيره (هشام بن الحكم، هشام الجواليقي) (مقالات، ج٢، ص١٧٨). الوجه والعين صفات لا هي هو ولا هي غيره (ابن كلاب) (مقالات، ج١، ص١٤٤؛ ج٢، ص٢٠٣). خطأ أن يُقال له علم أو ذو علم أو عالم بعلم، وخطأ أن يُقال لا علم له (عباد) (مقالات، ج٢، ص١٦٥). الإرادة حركة لا هي الله ولا هي غيره (هشام بن الحكم، هشام الجواليقي) (الفِرَق، ص٦٩). العلم والحركة والفعل لا هي هو ولا هي غيره ... إلخ.

[٢٧] مثل إنسان دون أن يكون جسمًا، بلا نهاية ولا غاية ومحدود في الاتجاهات الست، ليس بجسم ولا يشبه الأشياء ويقعد على العرش، طوله سبعة أشبار بشبر نفسه، العرش ليس له قرار ولا مكان (الإنصاف، ص٤١). مدرك لجميع المدركات التي يدركها الخلق من الطعوم والروائح واللين والخشونة والحرارة والبرودة بإدراك معين ليس بذي جوارح وحواس توجد بها هذه الإدراكات (الإنصاف، ص٢٥).

[٢٨] جسم لا كالأجسام، بدن لا كالأبدان، شيء لا كالأشياء (الصالحي) (الفقه، ص١٨٤). غير لا كالأغيار (عبَّاد بن سليمان)، عالم لا كالعلماء، قادر لا كالقادرين، حي لا كالأحياء (الصالحي) (مقالات، ج٢،

النفي بأنه نفي للمشابهة بين هذا الشيء وبين عالمنا هذا وما به من أشياء متشابهة. لما كان الشيء هو الشيء الإنساني يسارع النفي وينفي المشابهة مع الشيء الإنساني بالذات كنفي لما يحدث في الشعور. فالنفي دليل على أن ما يحدث في الشعور هو عكس المنفي، أي المشابهة، ولا ينفي المشابهة. فالقائل: «لست أسود» قد يكون أسود ينفي السواد عنه! ومثل ذلك كثير «يعلم لا كعلمنا»، «يرى لا كرؤيتنا»، «يسمع لا كسمعنا» ... إلخ.[٢٩] وقد تكون الرغبة في إثبات التنزيه معًا وفي نفس الوقت مجرد تحصيل حاصل.[٣٠]

(٤) إثبات العلم بشيء والجهل به: ويعني ذلك أن العقل يثبت شيئًا ثم تأتي العاطفة وتنفي ما يثبت العقل. يثبت العقل التعين، ثم تأتي العاطفة وتثبت اللاتعين. يثبت العقل الكم والعاطفة تنفي الكيف. وهو نمط فكري مبني على النمط السابق من إثبات شيء ونفي صفاته مثل يستوي على العرش بلا كيف. فإذا كان الاستواء لدينا معلومًا، فكيف يكون الكيف مجهولًا؟ لذلك كان موضوعًا للإيمان الخالص، أي هو موضوع اقتضته العاطفة ولا يستطيع العقل أمامه الحكم بشيء وإلا كان مبتدعًا. هي عبارات لا تفيد شيئًا. التجسيم الذي يجهله البشر إثبات للعلم وللجهل في آن واحد. وهذا نفي للعلم وتأكيد للسر، ونفي للوضوح، وإنكار لسلطان العقل.[٣١]

ص١٦٨–١٦٩). عالم قادر حي لا كالعلماء القادرين الأحياء (المعتزلة، الخوارج، طوائف من المرجئة والشيعة) (مقالات، ج١، ص٢٢٦).

[٢٩] يعلم لا كعلمنا، يقدر لا كقدرتنا، يرى لا كرؤيتنا، يسمع لا كسمعنا، يتكلم لا ككلامنا (الفقه، ص١٨٤). يدان ليستا بجارحتين ولا ذوي صورة وهيئة، عينان ليستا بحاسة من الحواس ولا تشبه الجوارح والأجناس (الإنصاف، ص٢٤). استواؤه لا يشبه استواء الخلق (الإنصاف، ص٤١). اللوح غير أوراق مصاحفنا (الإنصاف، ص٩٣). الخط غير الخطوط التي في مصاحفنا، القلم غير أقلامنا، مسموع بالآذان وإن كان مخالفًا لسائر اللغات وجميع الأصوات، وليس من جنس المسموعات، مرئي بالأبصار وإن كان مخالفًا لسائر المرئيات، موجود مخالف لسائر الموجودات (الإنصاف، ص٢٧). إثبات يدين ليست بجارحتين ولا قدرتين ولا نعمتين ولا يوصفان إلا بأن يُقال إنهما يدان ليستا كالأيدي (الإبانة، ص٣٧).

[٣٠] وصفاته كلها بخلاف صفات المخلوقين، يعلم لا كعلمنا، ويقدر لا كقدرتنا، ويرى لا كرؤيتنا، ويسمع لا كسمعنا، ويتكلم لا ككلامنا (الفقه، ص١٨٤).

[٣١] وذلك مثل مستوٍ على العرش بلا مماسة ولا كيف ولا مجاورة (الإنصاف، ص٢٥). مماس للعرش بلا كيف، يقعد على العرش بلا كيف، له عين بلا كيف، يرى الأبصار بلا كيف (زهير الأثري) (مقالات،

(٥) إثبات شيء بشيء هو نفس الشيء: يرمي هذا النمط الفكري إلى مجرد الحركة العقلية وإصدار حكم، ولكنه يعود من جديد ويعرف الشيء بالشيء كمن يعرف الماء بالماء والهواء بالهواء. وذلك مثل عالم بعلم وعلمه ذاته، قادر بقدرة وقدرته ذاته. فهي عبارات تدور حول المشكلة ولا تحلها كمن يقوم بخطوة إلى الأمام وخطوة إلى الخلف، إقدام وإحجام، قول وصمت. وذلك تعبير عن فعل الشعور: التشبيه والتنزيه، أو الإثبات والنفي.[٣٢]

(٦) تحديد شيء معلوم بشيء مجهول: وذلك مثل تعريف الإنسان بالملاك أو تعريف الإنسان بالله. إذا وضع العقل موضوعًا تأتي العاطفة وتضع محمولًا. وهو معروف في المنطق بعدم جواز تعريف شيء بشيء آخر يحتاج إلى تعريف أو ضرورة كون المعرف به أوضح من المعرف. فالعقل يضع المشكلة وهو غير قادر على حلها نظرًا لأنها موضوعة وضعًا لا شرعيًّا مغتربًا ولا يجد حلًّا إلا في اللجوء إلى العاطفة والغوص فيها هروبًا منها وإيهامًا بحلها دون أن يقوم العقل ذاته بتصحيح السؤال والعود إلى العالم من أجل الإجابة عليه وإيجاد حل له.[٣٣]

(٧) تفسير شيء بشيء آخر يحتاج إلى تفسير: وذلك أيضًا نوع من تفسير شيء معلوم بشيء مجهول. ولكن المجهول هنا ليس على الإطلاق، بل مجهول يمكن معرفته بشيء آخر لا يكون هو الشيء الأوَّل وإلا وقعنا في الدور من جديد. فإذا قلنا مثلًا: «المقتول ميت بأجله» يكون السؤال: وما هو الأجل؟ فهذا وضع لسؤال خاطئ ثم هروب من الإجابة إلى عواطف الإيمان. وكل سؤال يضعه العقل وضعًا خاطئًا نتيجة لاغتراب الإنسان في العالم فإنه لا يجد له إجابة إلا بالغوص في عواطف الإيمان. فالإجابة العقلية تستدعي تصحيح السؤال الخاطئ وذلك بالعود إلى العالم وقضاء على الاغتراب فيه.[٣٤]

ج١، ص٣٢٦). له قدر في المساحة دون أن ندري ذلك القدر، له ماهية لا يعلمها الناس، قريب بعيد بلا كيف (الفقه، ص١٨٧). يجيء يوم القيامة بلا كيف (زهير الأثري). جواره في الجنة والوقوف بين يديه بلا كيف (الفقه، ص١٨٧).

[٣٢] وذلك مثل: عالم بعلم وعلمه ذاته، قادر بقدرة وقدرته ذاته.

[٣٣] وذلك مثل: رسل البشر أفضل من رسل الملائكة، رسل الملائكة أفضل من عامة البشر، عامة البشر أفضل من عامة الملائكة (العقائد، ص١٥٢).

[٣٤] المقتول ميت بأجله (العقائد، ص١٠٨).

(٨) السجع العقلي: ويعني ذلك صياغة عدة عبارات لا تدل على شيء، والتي هي أقرب إلى «المط» اللغوي منها إلى العبارات التي تفيد معنى، وكأن الألفاظ ليس لها ثمن يمكن الاستكثار منها بلا حساب، مثل اليد التي يمسك بها. ففيم اليد إن لم تكن للمسك بها؟ أو مثل: مكتوب في مصاحفنا. وأين الكتابة إن لم تكن في المصاحف؟ أو مثل: الحي الذي لا يموت. وماذا يفيد الحي إن لم يكن الذي لا يموت؟ هذا التكرار هو السجع العقلي، أي الرغبة في قول شيء دون أن يكون هناك شيء يُقال، فيستخرج من العبارة بطنها وجوفها وأحشاؤها دون أن تضيف جديدًا على العبارة الأولى.[٣٥]

(٩) السجع اللغوي: ويعني ذلك صياغة عدة قضايا تقوم على الاشتقاق اللغوي من أجل إكمال عناصر القضية دون إفادة أي معنى، مثلًا: «يعدم المعدوم في حال عدمه معدومًا» عبارة لم تقل شيئًا إلا أنها اشتقت من لفظ «عدم» اسم مفعول واسم فعل من أجل صياغة قضية مركبة. هنا يدور الفكر على نفسه باستعمال الألفاظ.[٣٦] فإذا ما ضاقت اللغة العادية تشتق لغة غريبة وألفاظ جديدة غير الألفاظ الشائعة كي توحي بأنها تعبر عن معاني جديدة وهي لا تعبر عن شيء، وكأن اللفظ الجديد بنفسه قادر على كشف معاني جديدة وذلك مثل الكيفوفية والحيثوثية والأحموقية وهي لا تزيد كثيرًا عن الكيف أو الكيفية والحيث والحيثية والأحمق أو الحمق. وهو ما زال سائدًا في فكرنا المعاصر خاصةً عند مفكري الشام.[٣٧]

(١٠) الخلط بين الأسماء: ويعني ذلك افتراض أن الأسماء قد اختلطت، وأن كل اسم يفيد مسمى آخر، ومِنْ ثَمَّ يجب أن يحل إشكال الأسماء. فمثلًا بالنسبة إلى الصفات يسأل: هل تفيد كل صفة معناها أم أنها تفيد معنى غيرها؟ هل تتغاير الصفات؟ هل تعني حي قادرًا أو تعني قادر حيًّا؟ هذا نوع من المشاكل الوهمية التي يخلقها المتكلم من أجل خلق فرصة

---

[٣٥] وذلك مثل: اليد التي يمسك بها، الرجل التي يسير عليها، مكتوب في مصاحفنا، مسموع بآذاننا، مقروء بألسنتنا، محفوظ في قلوبنا (العقائد، ص٨٣). الحي الذي لا يموت، الدائم الذي لا يزول، الحياة التي بها بان من الموت والأموات، والقدرة التي أبدع بها الأجناس والذوات، والعلم الذي أحكم به جميع المصنوعات، وأحاط بجميع المعلومات، الإرادة التي صرف بها أصناف المخلوقات، السمع والبصر اللذان أدرك بهما جميع المسموعات والمبصرات، الكلام الذي به فارق الخرس وذوي الآفات (الإنصاف، ص٢٣).

[٣٦] يعلم المعدوم في حال عدمه معدومًا، يعلم الموجود في حال وجوده موجودًا، يعلم القائم في حال قيامه قائمًا، يعلم القاعد في حال قعوده قاعدًا (الفقه، ص١٨٥).

[٣٧] هذه ألفاظ ابن كرام. انظر نقد البغدادي لها (الفِرَق، ص٢١٩–٢٢٠).

يعبر به عن نشاطه العقلي المختزن وراء عواطف التأليه. كيف تكون الحياة هي القدرة حين يسأل هل معنى حي أنه قادر؟ هل الصفات متغايرة أو واحدة؟ وإذا كانت واحدة فلم تغايرت الأسماء؟ فإثبات الوحدة يعطي الفرصة لأن يكون المؤله أعظم من البشر الذين تتغاير لديهم الصفات وإثبات التغاير بديهية لا تحتاج إلى تأكيد.[٣٨]

(١١) تجاوز الممكن إلى المستحيل: وهنا يقوم العقل بافتراض شيء ممكن ويتساءل إذا كان المؤله قادرًا عليه أو على جنسه. وبطبيعة الحال تكون الإجابة بالإثبات ليس فقط لأنه قادر عليه فالقدرة على الممكن أمر سهل بل لإثبات تدخل القدرة المطلقة في كل شيء حتى في الممكنات الإنسانية المحضة.[٣٩] فالإثبات هنا يقوم على عدم الاكتفاء بالحد الأدنى والذهاب إلى الحد الأعلى حتى يثبت الحد الأدنى بطريق الأولى. والقدرة على المستحيل تثبت القدرة على الممكن بطريق الأولى. فالاستدلال هنا يأتي من الأعلى إلى الأدنى، من الأكثر إلى الأقل.

(١٢) تجاوز المستحيل: ويعني ذلك وضع عدة مشاكل تدل على الاستحالة على الأقل بالنسبة إلى الإنسان، ثم تجاوزها للتعبير عن أقصى قدر ممكن من عواطف التأليه. وتكون المستحيلات مثل العلم بالأشياء قبل كونها، الجمع بين الأضداد، القدرة على الظلم وهو افتراض تناقض بين النظر والعمل أو بين الفكر والوجود. فيمكن السؤال مثلًا: هل يطير الإنسان؟ وتكون الإجابة بالطبع لا. وتكون النتيجة ولكن الله يطير. أو مثل هل يستطيع الإنسان أن يعلم ما لا يكون؟ فتكون الإجابة بالطبع لا. وتكون النتيجة ولكن الله قادر على علم ما لا يكون. هذه العبارات من شأنها الاعتراف بالعجز الإنساني من أجل إثبات قدرة المؤله المطلقة. والمطلوب إجابة تعبر عن عواطف التعظيم والإجلال، وليست إجابة عقلية عن مشكلة واقعية.[٤٠] فهذه التساؤلات كلها مثل هل الله لم يزل عالمًا بالأجسام؟ هل المعلومات معلومات قبل كونها؟ هل الأشياء أشياء لم تزل أن تكون؟ ليس المقصود

---

[٣٨] وذلك مثل: يسمع بغير ما يبصر به، لا تعني قديم أنه حي أو عالم أو قادر (بعض البغداديين) (مقالات، ج١، ص٢٢٩).

[٣٩] انظر في هذا الفصل ثانيًا: الصفات السبعة. (٣) القدرة، والتساؤلات حولها مثل: هل الله قادر على ما أقدر عليه عباده؟ هل الله قادر على جنس ما أقدر عليه عباده؟ هل الله قادر على خلق العرض؟

[٤٠] وذلك مثل: هل المعلومات قبل كونها؟ هل الله قادر على ما علم أنه لا يكون؟ هل يجوز كون ما علم الله أنه لا يكون؟ هل يجمع الله بين العلم والقدرة والموت؟ هل يوصف بالقدرة على الظلم؟ هل يقدر على خلق الجواهر لا أعراض فيها؟ هل يقدر على قلب الأجسام أعراضًا والأعراض أجسامًا؟ هل يقدر على قلب الأسماء؟ هل يقدر على صيرورة الجسم جزء لا يتجزأ؟

منها إعطاء إجابات عقلية بنعم أو لا، بل تجاوز الحدود الإنسانية للوقوع نهائيًّا في الوهم والخيال، في دائرة العواطف والانفعالات. لما كان الإنسان لا يستطيع أن يعلم الأجسام إلا بعلم بعدي بعد أن توجد الأجسام، إلا أن المؤله هو القادر على العلم بها علمًا قبليًّا قبل أن توجد. وحتى هذا التصور للتعظيم والإجلال إنما هو تصور إنساني خالص. فالإنسان لديه حدس بالأشياء قبل حدوثها، ويعلم بعض الموجودات علمًا قبليًّا دون تجربة، وتكون الأشياء في ذهن الفنان قبل أن تخلق أعمالًا فنية.

(١٣) الخلط بين حكم الواقع وحكم القيمة: ويعني ذلك أن عديدًا من العبارات لا تهدف إلى وصف شيء في الواقع، بل إلى مجرد التعبير الإنشائي تعبيرًا عن عواطف التأليه وذلك مثل: ما مقدار الله؟ مقداره أحسن الأقدار. أين يوجد؟ يوجد في كل مكان. ومثل العبارات التي يحكم بها على الأشياء بأفضل وأعظم وأجل، وهي صياغات أفعل التفضيل والمبالغة.[٤١] وهنا يكون الحكم مجرد ارتفاع بالنفس وصعود بالروح، وكلما كان الموضوع متعاليًا كان أكثر تعبيرًا عن الألوهية التي تتجلى في النهاية في التعالي المستمر كعملية شعورية خالصة.

(١٤) قلب العالم الإنساني: وهنا تأتي عبارات عدة ليس المقصود منها وصف واقع أو حتى التعبير عن عواطف التأليه، بل مجرد نفي كل ما يوجد في العالم الإنساني من وقائع وقلبه رأسًا على عقب. فإذا كان الإنسان يفعل لغاية فأفعال المؤله ليست لغاية. وإذا كان الإنسان يفعل لغرض فأفعال المؤله منزهة عن الغرض. وإذا كان الإنساني خضع للأهواء فالمؤله لا يخضع للأهواء. ويمكن الاستطراد في هذا القلب إلى ما لا نهاية. وهي العبارات التي تظهر في الطريق السلبي في التعبير عن عواطف التأليه والتي تنفي مظاهر النقص عن المؤلَّه.

يمكن القول إذن إن الجهاز العقلي لعلم الكلام يتضمن مقولات إنسانية خالصة تستعمل كتمرينات عقلية للتعبير بمناسبتها عن عواطف التأليه، بدءًا من عواطف التعظيم والإجلال. قد تقترب المقولات مرة من الصورة والتجريد كما قد تقترب مرة أخرى من الحس والعيان. ويظل السؤال: هل هذه الجعبة من التنظير العقلي، وهو الجهاز العقلي، تحليل

---

[٤١] وذلك مثل: مقداره أحسن الأقدار، موجود بكل مكان، رسل البشر أفضل من الملائكة، رسل الملائكة أفضل من عامة البشر، عامة البشر أفضل من عامة الملائكة (العقائد، ص١٥٢). وأفضل البشر بعد نبينا أبو بكر الصديق ثم عمر الفاروق ثم عثمان ذو النورين ثم علي المرتضى (العقائد، ص١٤٠-١٤١). انظر أيضًا الفصل الثاني عشر عن «الإمامة».

لواقع ويدل على تقدم فكري أم أنه تحصيل حاصل الهدف منه التنفيس عن عاطفة التأليه؟ وهو نفس السؤال المطروح بالنسبة للمثالية العقلية كلها. فهي بالنسبة للعقائد القديمة تمثل تقدُّمًا وعقلانيةً خالصةً، ولكنها بالنسبة إلى الفكر العلمي تمثل عواطف ذاتية خالصة ومجموعة من الأماني والرغبات تقتضيها النفس وبالتالي لا تكون فكرًا علميًّا. وبهذا المعنى يكون الجهاز العقلي الصوري خارجًا عن نطاق المنطق البرهاني الاستدلالي أو المنطق الحسي الاستقرائي، ومِنْ ثَمَّ لا تنطبق عليه مقاييس الصدق في الاثنين ولا يُقاس بكونه تحصيل حاصل أو إفادة جديدة. فقد كانت مهمته إيجاد التوازن بين عواطف التأليه والصياغات العقلية لها حتى يكون الوعي متسقًا مع نفسه قادرًا على تحليل خبراته وإدراك انفعالاته، وفهم عواطفه.[٤٢] وقد كان الدافع على إنشاء هذا الجهاز العقلي المتقدم بالنسبة إلى عواطف التأليه ليس فقط اتساق الوعي مع نفسه وإيجاد التوازن بين العقل والعاطفة، بل أيضًا

[٤٢] يعتبر الخياط هذا الجهاز العقلي من فضائل المعتزلة، إذ يقول: «أوليس الدليل على صحة قول المعتزلة وحسن اختيارها وتقدمها في العلم أن صاحب الكتاب (ابن الراوندي) … إنما ذكر الكلام في فناء الأشياء وبقائها، والقول في المعاني، والكلام في المعلوم والمجهول، والكلام في التولد، والكلام في إحالة القدرة على الظلم، والكلام في المجانسة والمداخلة في الإنسان والمعارف. وهذه أبواب من غامض الكلام ولطيفه مما لا يخطر على بال الرافضة ولا يبلغ إليه. ومما يدل على ذلك أنك لا تجد على أحد من المعتزلة في هذه الأبواب التي ذكرتها حرفًا واحدًا إلا لمن خالفه فيه المعتزلة. فأمَّا لغير المعتزلة فلا تجد حرفًا واحدًا في هذه الأبواب إلا لإنسان سرق كلامه من كلام المعتزلة فأضافه إلى نفسه» (الانتصار، ص٧). ويقول أيضًا: «إن الكلام فيما كان وفيما يكون وفي الكل وفي البعض وما يتناهى وما لا يتناهى من غامض الكلام ولطيفه دائمًا. وكان أبو الهذيل يكثر ذكره والكلام فيه لشدته وعنايته به. وهذه هي سبيل العلماء إنما يعنون من العلم أشده وأصعبه» (الانتصار، ص١٣). ويقول أيضًا: «أفلا نرى الكلام كله للمعتزلة دون سواها؟» (الانتصار، ص١٤). «الكلام في الأصوات وعلى أي وجه تسمع من لطيف الكلام وغامضه وليس لأحد فيه قول يعرف إلا للمعتزلة لأنهم أرباب الكلام وأهل النظر والمعرفة بدقيق الكلام وغامضه وبعد إحكام جليل الكلام وظاهره» (الانتصار، ص٥٠). «الذي يدل على عظم قدر المعتزلة في الكلام وأنهم أرباب النظر دون جميع الناس أنك من ذكر مخالفة بعضهم لبعض لم تقدر أن تحكي لمخالف لهم حرفًا واحدًا. وإنما سأل بعضهم بعضًا. فأمَّا كلمة واحدة لغيرهم فلا يقدر عليها. لتعلم أن الكلام لهم دون ما سواهم» (الانتصار، ص٧٢). «وهذا باب لا يحسن فيه الكلام سوى المعتزلة. لا تجد على أبي الهذيل في هذا الباب حرفًا واحدًا لرافضي ولا مرجئي ولا لخارجي ولا لحشوي، ولا نجد الكلام عليه إلا لإخوانه من المعتزلة مثل النظام وأصحابه بشر بن المعتمر وأصحابه» (الانتصار، ص٧٤–٧٥). «وهم أرباب الكلام وأصحاب الجدل والتمييز والنظر والاستنباط والحجج على من خالفهم وأنواع الكلام والمفرقون بين علم السمع وعلم العقل، والمنصفون في مناظرة الخصوم» (التنبيه، ص٣٥–٣٦). «لا يدعون ذكر بهيمة ولا

إثبات الأصالة والإبداع ضد التقليد والتبعية في الوعي الجماعي وإنشاء حضارة جديدة في مواجهة الغزو الحضاري الأجنبي.[٤٣] وأحيانًا ترفض عواطف التأليه كل جهاز عقلي لأنه لم يف بالغرض، ولم يعبر عن المؤله فيترك كلية. وتبقى عواطف التأليه كما هي دون أية صياغات عقلية تعطي الأمان لصاحبها، ويشعر من خلالها بالتقوى والكفاية. فالإحساس كاف دون تعبير أو صياغة كما هو الحال عند الصوفية.[٤٤] وفي النهاية إن كل العبارات الكلامية صياغات إنسانية خالصة على الأقل على مستوى اللغة ولاتصال بين الذوات. فاللغة إنسانية بمعنى أنها مرتبطة بالأشياء، والتعبير بها لا بد وأن يوصل معًا في الأشياء، والسامع لها لا بد وأن يفهم بالإشارة إلى الأشياء. فنحن هنا أمام جدل بين الذات، خاضع للمقولات الإنسانية الخالصة. لذلك وصف منهجه بأنه منهج الجدل.[٤٥]

(٤) تكوين القضايا

لما كانت كل هذه الأبنية العقلية إنما تعبر عن أوضاع نفسية واجتماعية وبالتالي كانت كل القضايا حول الذات والصفات إنما تكشف عن مضمون نفسي واجتماعي وكانت أقرب ما تكون إلى التعبيرات الإنشائية التي تعبر عن مواقف انفعالية منها إلى قضايا خبرية تصدر

طائر ولا شيء خلقه الله إلا تكلموا عليه ووضعوا قياسًا ثم عدلوا عن ذلك كله فلم يرضوا به» (التنبيه، ص٤١).

[٤٣] «لولا إبراهيم (النظَّام) وأشباهه من علماء المسلمين الذين شأنهم حياطة التوحيد ونصرته والذب عنه عن طعن الملحدين فيه الذين شغلوا أنفسهم بجوابات الملحدين ووضع الكتب عليهم» (الانتصار، ص٤١).

[٤٤] «إن أبا الهذيل تاب عن الكلام في هذا الباب (هل لمقدورات الله كل وغاية ونهاية؟) عند فطن الناس به أنه يعتقده وأخبر أنه يعتقد وأخبر أنه كان يناظر فيه على البور والنظر» (الانتصار، ص١٦). قال النظَّام وهو يجود بنفسه: «اللهم إن كنت تعلم أني لم أقصر في نصرة توحيدك ولم أعتقد مذهبًا من المذاهب اللطيفة إلا لأشد به التوحيد. فما كان منها يخالف التوحيد فأنا منه بارئ. اللهم فإن كنت تعلم أني كما وصفت فاغفر لي ذنوبي وسهل عليَّ سكرة الموت.» ومات من ساعته (الانتصار، ص٤١-٤٢). وزار إبراهيم السنوسي أبا موسى الدردار وسأله عن رجل من المتكلمين فأكفرهم جميعًا (الانتصار، ص٦٨).

[٤٥] انظر الباب الأوَّل: المقدمات النظرية، الفصل الأوَّل: هل علم الكلام علم؟

أحكامًا على واقع أصبح من السهل تتبع نشأة هذه القضايا وكيفية تكوينها ابتداءً من التجارب الإنسانية الحية النفسية والاجتماعية التي يعيشها الإنسان.

والتجربة الإنسانية الرئيسية الفردية أو الاجتماعية هي تجربة النجاح والفشل، التقدم والتأخر، النهضة والسقوط، الأمل واليأس، الحركة والسكون. فالإنسان ليس إلا وجود متوتر بين هذين القطبين يظهران أحيانًا كبعدين بين الأعلى والأدنى، بين المثال والواقع، وأحيانًا أخرى بين الأمام والخلف، فالأعلى هو الأمام والأدنى هو الخلف. والخلاف في العبارات إنما يدل على خلاف في المرحلة التاريخية التي يمر بها المجتمع، المرحلة الإلهية أو المرحلة الإنسانية، في الأولى يتم تصور العلاقات بين الأطراف بين الأعلى والأدنى، وفي الثانية بين الأمام والخلف. والوجود الإنساني رسالة تحقق بين هذين القطبين، إمكانية وجود بين هذين البعدين. إذا ما تحقق بين هذين القطبين، إمكانية وجود بين هذين البعدين. إذا ما تحقق وصل إلى الكمال وإن لم يتحقق ظل ناقصًا. ومِنْ ثَمَّ كانت تجربة الكمال والنقص هي التجربة الشاملة للوجود الإنساني. فالإنسان ذو علاقة بين طرفين، بين المثال والواقع. إذا تحقق المثال حدث الكمال وإن لم يتحقق ظهر النقص. الإنسان هو هذه الإمكانية المستمرة بين الحركة والسكون.[٤٦]

لذلك كان سؤال القدماء عن الأوصاف والصفات والأسماء بصيغتين الأولى مثبتة والثانية منفية، مثل: هل الله محسن؟ هل الله غير محسن؟ هل الله عادل؟ هل الله غير عادل؟ هل الله رحيم؟ هل الله غير رحيم؟ هل الله صادق؟ هل الله غير صادق؟ هل الله حليم؟ هل

[٤٦] يرفض ابن حزم أن تكون الصفات والأسماء إثباتًا لمدح أو نفيًا لعيب «فإن قالوا إن هذه الصفات ذم وعيب وإنما نصفه بصفات المدح لزمتهم مصيبتان: (أ) إطلاقهم أن الله أخبر عن نفسه في هذه الآيات بصفات الذم والعيب، وهذا كفر. (ب) أن يصفوا ربهم بكل صفة مدح وحمد فيما بينهم وإن لم يأت بنص فيصفوه بأنه عاقل وشجاع وجلد وسخي وحسن الأخلاق نزيه النفس تام المروءة كامل الفضائل ذو هيئة نبل، نعم المرء! ويقولون إنه تياه قياسًا على أنه جبار ومتكبر، ويقولون إنه مستكبر فهو والمتكبر في اللغة سواء، وذو منة وعجب إذ لا فرق بين هذا وبين المكر والكبرياء ... فإن هذه الصفات التي منعوا منها لأنها يزعمهم صفات ذم فإن السمع والبصر والحياة أيضًا صفات نقص لأنها أعراض دالة على الحدوث» (الفصل، ج٢، ص١٣٢–١٣٣). ويرى ابن حزم أن الله كلم موسى حقيقةً لا مجازًا، ولا يجوز أن يُقال إنه متكلم لأن الله لم يسم نفسه متكلمًا. ولا يجوز القول إن لله كلامًا لنفي الخرس. فنفي الخرس بالكلام بتحريك اللسان والشفتين وإلا لزم تسميته شمامًا لنفي الخشم ومتحركًا لنفي الحذر، وهذا كله إلحاد في أسمائه (الفصل، ج٣، ص٩).

الله غير حليم؟ ... إلخ. وهذا يعني أن كل صفة مرتبطة على نحو ما بالصفة المضادة وأن الإحسان وغير الإحسان واجهتان لواقعة واحدة. وأن العدل وغير العدل شيء واحد من وجهتين مختلفتين وهكذا. فما هو وجه الارتباط بين الشيء ونقيضه؟ وما هو وجه الصلة بين الضدين؟

قد تبدو في الظاهر أولوية الصفات الموجبة على السالبة، ولكن في الحقيقة تبدو الصفات والأسماء السالبة على أنها المصدر والأساس. فيبدأ واقع الظلم قبل الإحساس بالعدل. ويكون هناك وضع قسوة قبل أن تنشأ الرغبة في الرحمة. وقد يُقال إن الإحساس بالعدل موجود برفض الظلم ولكن الحقيقة أن الواقع سابق على الانفعالات، فرفض الظلم سابق على الإحساس بالعدل. وهذا لا ينفي وجود طبيعة بشرية، ولكن هذه الطبيعة موجودة في واقع ومتحدة به وليست سابقة عليه سبقًا زمانيًّا أو خلقيًّا. ولما كانت الصفات الإيجابية تتحدد بنفي الصفات السلبية تكون الأولوية للسلب ولوجود النقص. فالذات المشخص عادل بنفي الظلم عنه، ورحيم بنفي القسوة عنه، وصادق بنفي الكذب عنه، وحليم بنفي السفه عنه ... إلخ. بل إن نفي الصفة المضادة يكفي لإثبات الصفة الموجبة دون حاجة إلى إثبات الضفة الموجبة إثباتًا موضوعيًّا. ويكون نفي الصفة المضادة أحد الحلول لمشكلة إثبات الصفات أو نفيها. وهو إثبات الصفة بنفي الصفة المضادة. والواقع أن كل ذلك عمليات شعورية خالصة لا تثبت أو تنفي شيئًا في الواقع. فحب الحلو لا يعني كراهية المر بالضرورة، بل يحدث ذلك القلب في الشعور وطبقًا لقوانين التناقض والتقابل والتضاد الصورية. وصدق القضية لا يعني كذب نقيضها بالضرورة إلا في المنطق الصوري الفارغ من كل مضمون لأنه في الواقع قد يتحد الضدان في واقعة واحدة.[٤٧] وقد تعني الصفة

---

[٤٧] عند الحسين بن محمد النجار أن الله لم يزل جوادًا بنفي البخل عنه دون إثبات جود (مقالات، ج١، ص١٣٩؛ ج٢، ص١٧٣، ص١٨٥). سميع بصير أو سامع مبصر تعني إثبات الذات ونفي الصفات المضادة (مقالات، ج١، ص٢٣٢–٢٣٤). وذهب إلى أنه مريد لنفسه أي غير مستكره ولا مغلوب (الإرشاد، ص٦٣). وقد رد الجويني عليه مثبتًا الصفات الموجبة (الإرشاد، ص٦٧-٦٨). وعند أكثر المعتزلة والخوارج وأكثر المرجئة والزيدية وعند عبد الله بن كلاب وأصحابه إثبات صفات ذاته نفي الصفات المضادة (مقالات، ج١، ص٢٣٢–٢٣٤). وعند شيطان الطاق الله عالم أي ليس بجاهل (مقالات، ج٢، ص١٦٣). وعند البغداديين الله حليم أي ناهٍ عن السفه كاره له (مقالات، ج٢، ص١٧٣). وهو أيضًا موقف أبي الهذيل العلاف (مقالات، ج٢، ص١٥٧). وعند ضرار تعني عالم ليس بجاهل، وقادر ليس بعاجز، وحي ليس بميت (مقالات، ج٢، ص١٥٩). وعند النظام إثبات ذاته نفي الجهل عنه، وتعني

نفي ضدها. وقد تنشأ الأسماء من نفي الضد. فالعالم ما ليس بجاهل، والقادر ما ليس بعاجز، والحي ما ليس بميت. وذلك يدل على أن تعريف الإيجاب يتم بالسلب، وأن أساس الثبوت هو النفي.[٤٨] وهذا يصدق فقط على كل ما له حياة حيث يكون الضد هو الأساس. وإذا كانت الصفات مجازًا لا حقيقة في الله، فمعناها نفي الضد. فهذا أقرب إلى فهم المجاز وأقرب إليه.[٤٩] والحقيقة هو النفي والمجاز هو نفي النفي، وهو الإثبات.

وحرصًا على التنزيه وعلى الاتساق المطلق في تصور الذات المشخص لأن الأضداد توحي بالحركة دون الثبات وبالنقص دون الكمال جعلت الأضداد من صفات الفعل لا من صفات الذات حتى تظل الذات موطنًا للاتساق والوحدة الخالية من كل تضاد. فصفات الذات لا يجوز أن توصف الذات المشخصة بأضدادها في حين أن صفات الأفعال يجوز أن توصف الذات المشخصة بأضدادها وذلك لأن صفات الذات هي الصفات الجوهرية، وأضدادها نفيٌ لها. فإذا كانت الذات المشخص عالم قادر حي فلا يتصور أن يكون جاهلًا عاجزًا ميِّتًا. أمَّا صفات الأفعال المتصلة بالعالم والتي تتعامل مع البشر وتدخل في علاقة مع الطبيعة فيمكن تصور أضدادها كالمحبة والكراهية والرضا والسخط.[٥٠] فإن كان السؤال: هل

قادر إثبات ذاته ونفي العجز عنه، وإثبات السمع نفي الصمم ... إلخ (مقالات، ج٢، ص١٥٩). وعند النظام، اختلاف الصفات بالنسبة للذات هو اختلاف لما ينفي عنه لاختلاف في الذات.

[٤٨] اختلفت المعتزلة في فائدة وصف الله بأنه عالم قادر. فزعم النظام أن معنى وصفه بأنه عالم قادر يفيد أنه ليس بجاهل ولا عاجز فألزم على هذا كون الجمادات والأعراض عالمة قادرة لأنها ليست بجاهلة ولا عاجزة (الأصول، ص٩١). ومن الأسماء ما يجب إثباته لله لأجل نفي النقص عنه نحو كونه سميعًا لنفي الصمم، بصيرًا لنفي العمى، ومتكلمًا لنفي السكوت والخرس (الأصول، ص١١٨). وأنفق ضرار بن عمر وحفص الفرد على قولهما أن الباري عالم قادر بمعنى أنه ليس بجاهل ولا عاجز (الملل، ج١، ص١٣٣). ويتفق أهل السنة في ذلك في بعض الصفات. فقد أجمعوا على أن إرادته للشيء كراهيته لعدم ذلك الشيء كما قالوا أن أمره بالشيء نهي عن ضده (الأصول، ص١٠٢). على عكس علماء الأصول الذين جعلوا لكل فعل حكمًا دون قلب الأمر بالشيء إلى نهي عن ضده كما هو الحال في المنطق الصوري.

[٤٩] قال جمهور المعتزلة إن إطلاق العلم لله إنما هو مجاز لا حقيقة وإنما معناه أنه لا يجهل. وقال سائر الناس أن علمه علمًا حقيقةً لا مجازًا (الفصل، ج٢، ص١١٨).

[٥٠] هذا هو موقف المعتزلة بوجه عام (مقالات، ج٢، ص١٧٣–١٧٤). مريد، محب، ودود، راضٍ، ساخط، غضبان، حوال، معاد، حليم، رحمن، رحيم، راحم، خالق، رازق، بارئ، مصور، محيي، مميت من صفات الفعل. فكل ما وصف بالضد فهو من صفات الفعل (مقالات، ج٢، ص٢٨٩). وأنكرت المعتزلة أن يكون الله مريدًا للمعاصي. وأنكروا أن يكون الله لم يزل مريدًا لطاعته. وأنكروا أن يكون الله لم يزل متكلمًا،

يوصف الله بالضد؟ تكون الإجابة بالنفي لأن الضد موجود في الواقع، والصفات موجودة في الذات المشخص كتعويض عن العجز في الواقع وكتنزيه للذات المشخص عن صفات النقص.[٥١] ولكن كيف يمكن التوفيق بين نفي الضد عن الذات المشخص وبين إثبات القدرة المطلقة القادرة على فعل الضد حتى ولو كان مظهرًا من مظاهر النقص؟ فالذات المشخص قادر على الجمع بين الأضداد.[٥٢] ويؤثر البعض القدرة على الصفة المضادة، ويجعل الذات المشخص قادرًا على فعل الصفة المضادة بل وقادرًا بقدرة قديمة. فالله قادر على الظلم! ويؤثر البعض الآخر نفي مظاهر النقص التي تمثلها الصفات المضادة على إثبات القدرة على فعلها إيثارًا للتنزيه على مستوى الكمال على القدرة المطلقة.[٥٣]

وقد ينتقل السؤال من فعل الصفات المضادة إلى مستوى القدرة على قلب الأسماء، فيكون: هل يجوز أن يقلب الله الأسماء؟ فالإجابة بالإثبات تؤثر القدرة المطلقة على اللغة وارتباط الأسماء بالمسميات، والإجابة بالنفي تؤثر الثبات اللغوي وارتباط الاسم بالمسمى حرصًا على المعرفة الإنسانية وصحة الاتصال بين الأفراد عن طريق لغة متفق عليها.[٥٤] فإذا كان السؤال وضعيًّا بصرف النظر عن الذات المشخص وقدرته على فعل الصفات المضادة أو على قلب الأسماء فإنه يكون: هل يجوز اليوم قلب الأسماء واللغة على ما هي عليه أم لا؟ فتتغير الأسماء إذا تغيرت هذه الاتفاقات والمواضعات. وهذا التغير يحدث طبقًا للتغيرات الاجتماعية. ونفي هذا التعبير يثبت وجود الأسماء العامة بضرورة الذهن أو بضرورة الأشياء، وهي النظرة المثالية التي تجعل اللغة توقيفًا لا وضعًا.[٥٥] والصفات المضادة ليست

راضيًا ساخطًا، محبًّا، منعمًا ... فهي كلها صفات أفعال وليست صفات نفس. صفات النفس ليس لها ضد (مقالات، ج١، ص٢٤١–٢٤٢).

[٥١] يجيب المعتزلة بالنفي (مقالات، ج١، ص٢٤١). هل يُقال: لم يزل الله غير محسن إذا كان للإحسان فاعلًا؟ غير عادل إذا كان للعدل فاعلًا؟ (مقالات، ج١، ص٢٣٧).

[٥٢] هذا هو رأي الصالحي وصالح من أن الله قادر على خلق الإدراك مع العمى، والقطن والنار، والحجر والجو.

[٥٣] هذا هو رأي أبي الهذيل ومعمر وهشام وبشر بن المعتمر والجبائي وسائر المعتزلة. وعند النظَّام لا يفعل الله إلا الأصلح، ولا يقدر على الظلم والجور والكذب (الفِرَق، ص١٣٤). إذا فعل شيئًا ترك ضده (مقالات، ج٢، ص٢٠١).

[٥٤] هذا هو موقف عبَّاد بن سليمان (مقالات، ج٢، ص٢٥٠؛ ج٢، ص١٨٦).

[٥٥] مقالات، ص٢٥٠، ج٢، ص١٨٦.

فقط على مستوى الأسماء كما هو الحال في التقليب في اللغة عندما يُسَمَّى الأسود أبيض، والعالم جاهلًا، والطويل قصيرًا، والبدين رفيعًا، بل أيضًا على مستوى القلب الشعوري.[٥٦] فضلًا عن أن التقليب في اللغة ليس مجرد تغيير في الأسماء، بل يقوم بوظيفة فنية في الرسم المضحك للشخصيات.

والتضاد كالاتساق والانسجام والتآلف، مكون من مكونات الحياة الإنسانية. هناك تضاد في الإحساسات، سواء ما يتعلق منها بالمرئيات كالمضيء والمظلم أو الألوان كالأبيض والأسود أو الأحجام كالصغير والكبير أو الأطوال كالطويل والقصير أو الأوزان كالخفيف والثقيل أو الأصوات كالضعيف والقوي، والحاد والغليظ، أو المشمومات كالكريه والحسن أو المذوقات كالحلو والمر أو الملموسات كالخشن والناعم. وهو ما حاول الطبائعيون القدماء تصنيفه، إمَّا في دراسة العناصر الأربعة وتأليفها أو دراسة علم النفس من حيث اتصالها بالبدن ومن حيث إنها ظاهرة طبيعية.[٥٧] كما يوجد التضاد أيضًا في الانفعالات الإنسانية التي يمكن تصنيفها أيضًا إلى انفعالات إيجابية وانفعالات سلبية. فهناك الشجاعة والجبن، الجرأة والخوف، الإقدام والإحجام، الرضا والسخط، المحبة والكراهة، الكرم والبخل، التواضع والغرور. وهو ما حاول الصوفية والأخلاقيون تصنيفه والاعتماد عليه في ترقي الروح والاتحاد بالذات المؤله. ويوجد التضاد أيضًا في الذهن الإنساني في مقولاته عن الضد والعكس والقلب والمعارضة والقابلة والتناقض. فلكل قضية عكس، ولكل تصور ضد، ولكل شيء مقابل. والذهن هنا تابع للإحساسات بالأشياء وبالانفعالات الإنسانية. ويقدم

---

[٥٦] تذكر عديد من الأمثلة الشعبية هذا القلب الشعوري مثل: «الجعان يحلم بسوق العيش.» ويجوز الصالحي أن يُسَمَّى الله نفسه عاجزًا مواتًا جاهلًا حمارًا (مقالات، ج١، ص٢٥٠؛ ج٢، ص١٦٩–١٧٠). كما يقف ضد التعريف عن طريق الضد. ويجيز أن يقدر الله الميت فيفعل وهو ميت (مقالات، ج٢، ص١٦٩). ولكن الجبائي وعبَّاد لا يجوِّزان أن تكون أسماء الباري على التقليب له (مقالات، ج١، ص٢٥٠؛ ج٢، ص١٨٥–١٨٧).

[٥٧] تناولت المقدمات النظرية، الفصل الرابع، نظرية الوجود. هذا الموضوع دون أن تربطه بوضوح بالأساس العقلي للصفات الإيجابية والسلبية. قال قدرية البصرة أن الله لم يزل سميعًا بصيرًا على معنى أنه كان حيًّا لا آفة به تمنع من إدراك المسموع إذا وُجد. وكذلك الجبائي وابنه (الأصول، ص٩٦–٩٧). وعند أهل السنة وحتى العقائد المتأخرة يجب في حقه كونه قادرًا وضده كونه عاجزًا، وكونه مريدًا وضده كونه كارهًا، وكونه عالمًا وضده كونه جاهلًا، وكونه حيًّا وضده كونه ميِّتًا، وكونه سميعًا بصيرًا وضدها كونه أصم وكونه أعمى، وكونه متكلمًا وضده كونه أبكم (الباجوري، ص٩).

مقولاته للتعبير عن بناء الواقع أو بناء الشعور. ويعم التضاد شتى النواحي الإنسانية. ففي الأخلاق المثالية يوجد التناقض بين الكرم والبخل، بين الشجاعة والجبن، بين الصدق والكذب، بين التضحية والخيانة، بين الغيرية والأنانية، وهو ما يُسَمَّى بقائمة الفضائل وقائمة الرذائل. وفي الجمال هناك الحسن والقبيح، العقلي والذهني، الروحي والحسي، الصوري والمادي. وفي الدين هناك الحلال والحرام، الخير والشر، الحسنة والسيئة، النفع والضرر، النفس والبدن، الآخرة والدنيا، الملاك والشيطان، الجنة والنار، الإيمان والكفر، الثواب والعقاب. وهو ما وضح في الأخلاق القديمة وتصنيف الفلاسفة للفضائل والرذائل. كما يوجد التضاد في الأوضاع الاجتماعية والسياسية والاقتصادية. فهناك الفقر والغنى، العبد والسيد، الثورة والثورة المضادة، العامل وصاحب رأس المال، التحرر والاستعمار، التقدم والتخلف، النهضة والسقوط، وهو التضاد الغالب في هذا العصر. وكل محاولة لإلغاء التضاد هي محاولة للقضاء على مصدر الحركة في الحياة الإنسانية وفي التاريخ. ولا يكون هذا الإلغاء بأفكار الوسط والتوازن والمصالحة والتحالف والاتحاد والوحدة إلا لصالح الوضع القائم خوفًا من تطور الواقع تطورًا طبيعيًّا لصالح الطرف الغائب المقهور.

وقد ظهر هذا البناء الشعوري في كل القضايا التي يعبر بها الإنسان عن آماله وطموحاته أو عن فشله وإحباطاته. وهي العبارات التي اخذ في المجتمع المتدين معاني دينية، بل وتكون علمًا هو علم الكلام أو علم العقائد. فلو قمنا بإحصاء شامل لكل ما قيل عن الله، وما صدر من عبارات وقضايا تجعل الله موضوعًا في قضية أو مبتدأ في جملة فإنها لا تتعدى نوعين من القضايا: الأولى قضايا إيجابية مثل الله موجود، الله عالم، الله قادر، الله حي، سواء كان المحمول من أوصاف الذات الست أو من الصفات السبع أو من الأسماء التسعة والتسعين، وفي هذا النوع من القضايا يوصف الله بصفة في صيغة الإثبات. والثاني قضايا سلبية مثل الله غير معدوم أو غير حادث أو غير فان، أو ليس في محل، أو مخالف للحوادث، أو ليس اثنين أو ثلاثة إذا ما نفينا أضداد أوصاف الذات. أو أن الله ليس جاهلًا، وليس عاجزًا، وليس ميِّتًا، وليس أصمًّا، وليس أعمى، وليس أبكمًا، وليس خاضعًا للأهواء إذا ما نفينا أضداد الصفات السبع. أو ليس ظالمًا، وليس قاسيًا، وليس حربًا، وليس مقهورًا، وليس صغيرًا، وليس ناسيًا، وليس بخيلًا ... إلخ إذا أخذنا أضداد أسماء الله التسعة والتسعين. في العبارات الأولى نثبت له صفات الكمال، وفي العبارات الثانية ننفي عنه صفات النقص. ولا يوجد طريق ثالث كما هو معروف في الفكر الديني، وهو طريق التمثيل. فالحديث عن الله بطريق القياس وضرب الأمثال وشتى أنواع المجاز والاستعارة والكناية هي صور فنية ترجع في حقيقة الأمر إلى النوعين السابقين من القضايا، القضايا الموجبة

والقضايا السالبة، القضايا المثبتة والقضايا المنفية. «فالله نور» مجاز ولكن الصياغة قضية موجبة. وكذلك «الله ليس ظلامًا» مجاز ولكن صياغتها قضية سالبة.

وقد عرف القدماء هذين النوعين من العبارات أو القضايا فيما يُسَمَّى بطريق التشبيه وطريق التنزيه. يُثبت الطريق الأوَّل لله صفات الكمال وينفي الطريق الثاني عن الله صفات النقص. الآيات الأولى آيات الإثبات، والآيات الثانية آيات السلوب. وظلت التمرينات العقلية مستمرة على هذا النحو في صياغة العبارات بهاتين العاطفتين، عاطفة إثبات الكمال وعاطفة نفي النقص. وقد جمعتهما الآية البليغة: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾. فالأولى سلبية والثانية إيجابية، الأولى نافية والثانية مثبتة. ولما كان السلب أوَّلًا كان أساس الإيجاب وسابقًا عليه، فالشعور يبدأ نافيًا وينتهي واضعًا كما هو الحال في الشهادتين «لا إله إلا الله». العبارة الأولى «لا إله» نافية، والثانية «إلا الله» مثبتة. لقد أوجزت هذه الآية المشهورة طريقَي السلب والإيجاب على ما هو معروف في تاريخ الفكر الديني. فـ ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْء﴾ تعبير عن التنزيه الذي هو في الحقيقة رغبةً في التعظيم والإجلال في صياغة عقلية، وهو أيضًا معنى التعالي. كل صياغة للمؤله فإنه يند عنها لأنه أعلى وأعظم وأجل من أية صياغة بشرية. وهذا الطريق السلبي هو الأسلم عادةً تجنبًا لكل تشبيه أو تجسيم، وهو في الحقيقة نفي لجميع الصفات الحسية التي يرمز إليها الشيء. وهي الصفات التي يعتبرها الشعور نقصًا وعيبًا، ولا تليق للتعبير عن العظمة والجلالة استقاها الإنسان من العالم ونفاها عن المؤلَّه.[٥٨] والجزء الثاني ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ يشير إلى الطريق الإيجابي في إثبات الصفات، وهي مجموع المثل الإنسانية التي عجز الإنسان عن تحقيقها، فأسقطها إلى أعلى على المؤلَّه وتأملها إعجابًا ثم عبدها وقدسها تشخيصًا. فالصفات كلها سواء كانت إيجابية أو سلبية، صفات نفس أو صفات فعل هي إسقاطات من الشعور تدل على موقف الذات أو موقف الجماعة. فالولاية والعداوة تدلان على موقف إنساني خالص يتحدد فيه الشعور بعاطفتَي المحبة والكراهية أو يتحدد فيه الشعور الجماعي بالنسبة للجماعات الأخرى فيقسمها إلى جماعة مؤمنة وأخرى كافرة أو إلى دار إسلام ودار حرب. ثم يسقط هذا البناء النفسي كله على المؤله المشخص. وغالبًا ما يكون ذلك لمصلحة الفرد أو الجماعة. فالمؤله المشخص يواليها ويعادي سواها. يخلق الإنسان جزءًا من ذاته، ويؤلهه، أي أنه يخلق المؤله

---

[٥٨] ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ (الفقه، ص١٨٤). كل ما خطر بالبال وتصور بالوهم فغير مشبه له (مقالات، ج١، ص٢١٦).

على صورته ومثاله. فهو يؤله أحلامه ورغباته ثم يشخصها ويعبدها. فالمعبود دليل على العجز، والمقدس قرينة على عدم القدرة. القادر لا يعبد ولا يقدس، بل يعمل ويحقق خططه وأهدافه. فإن عجز تسربت طاقته بتحقيق ذاتي خالص، فيتصور خططه وأهدافه وأمانيه وقد تحققت بالفعل. والتحقق بالفعل في نطاق الذات وبالخيال هو التشخيص. فتتحول العبادة إلى معبود، والفعل إلى مفعول، وتنشأ الذات التي تستقبل بعد ذلك بسهولة عديدًا من الصفات، وتكون مشجبًا يسهل عليه تعليق باقي الأماني الإنسانية التي لم تتحقق. وتصبح الذات الإلهية صورة للإنسان الكامل. قد يكون التعبير من الصوفية ولكنه في الحقيقة يصدق أيضًا على ما انتهى إليه القدماء في التوحيد. فإن اختيار باقة من الصفات المطلقة ووضعها معًا في صورة معبود تشير إلى أن الإنسان إنما يؤله نفسه بعد أن دفع نفسه إلى حد الإطلاق. فالذات الإلهية هي الذات الإنسانية في أكمل صورها.[٥٩]

والسؤال الآن: هل نشأت صفات الكمال من قلب النقص أو نشأت صفات النقص من وجود الكمال بالعقل الإنساني كبناء له؟ بصرف النظر عن علاقة العلة بالمعلول أو التحليل النفسي لنشأة الأفكار، فإنه سواء في إثبات الصفات أو في نفيها يقوم الشعور بعدة عمليات ابتداءً من الواقع الحسي إلى تكوين القضايا. فالمعنى هنا يعني وصف عمليات الشعور، وكيف تتكون القضية. فلا يوجد معنًى مستقل عن كيفية التكوين. منطق القضايا منطق تكويني وليس منطقًا صوريًّا.[٦٠]

(٤-١) القضايا الموجبة

في القضايا الموجبة يقوم الشعور بعدة عمليات متتالية. أوَّلًا إثبات المثل العليا الإنسانية كلها ووضعها في عبارة. ثانيًا: خلق الذات المشخص كمشجب تعلق عليها هذه المثل كأعز ما

---

[٥٩] انظر عبد الكريم الجيلي: الإنسان الكامل، بالرغم من أن العنوان غير المضمون. ونرجئ الحديث عنه بالتفصيل إلى الجزء الثالث من القسم الأوَّل من «التراث والتجديد» (موقفنا من التراث القديم)، بعنوان «من الفناء إلى البقاء» محاولة لإعادة بناء علوم التصوف. وعلى ذلك تكون محاولة إقبال عن الذاتية «خودي» إن هي إلا محاولة لاستعادة الصورة الكاملة للإنسان التي أعارها القدماء إلى الله أو ألقوها عليه. بل إن هناك اشتراكًا في اللفظ بين «خودا» الذي يشير إلى الذات الإلهية وبين «خودي» الذي يشير إلى الذات الإنسانية. فهو نفس اللفظ الذي سلبه الإنسان عن ذاته كي يصف به المشخص المؤلَّه.

[٦٠] كان يمكن استعمال أسلوب الشخص المتكلم المفرد تعبيرًا عن التحليل النفسي للقضايا ولكنني آثرت استعمال الشخص الثالث الغائب ابتعادًا عن التجارب الذاتية الصرفية وإيثارًا لوصف الموضوع المستقل.

لدى الإنسان ومخلوق منه. ثالثًا: تعليق الصفات على هذا المشجب أو إسقاطها على الذات فتصبح صفات لها. هذه هي العمليات أو الخطوات الثلاث الرئيسية وراء تكوين القضايا. وهناك عمليات أخرى تفصيلية تحدث في الشعور وعلاقته بالأوضاع النفسية الاجتماعية تظهر أيضًا في تكوين القضايا، كل على حدة على النحو الآتي:

(١) الله عالم: تعني أن الإنسان يود أن يكون عالمًا، فالعلم أحد المثل الإنسانية، ومن مِنَّا لا يودُّ أن يكون عالمًا ويريد أن يكون جاهلًا؟ ولما كان الإنسان لا يستطيع تحقيق هذا الهدف وهو العلم في حياته نظرًا لأنه جاهل أو نصف متعلم فإنه لا يستطيع أن يكون عالمًا على الإطلاق. ومع ذلك لا يتخلى الإنسان عن الرغبة في العلم كمثل أعلى مطلق أو كفاية قصوى أو كهدف أسمى فيثبته نظرًا كموضوع مثالي أي أنه يتحقق تحقُّقًا صوريًّا فارغًا من غير مضمون، فيصبح العلم ذاتًا وموضوعًا في آن واحد، هدفًا مشخصًا. وفي هذا النوع نحو الغاية تتشخص ذات الإنسان وتتحجر وتثبت لغياب حركة التحقق منها حتى تتضخم وتصبح ذاتًا مطلقًا في تحول الوعي بالذات إلى وعي مطلق. وفي حالة وصف هذا الذات المشخص، وهو الذات المثالية المتعالية، فإن الإنسان لا يجد أمامه إلا الأهداف السامية والغاية القصوى التي تشخصت من قبل فيصفها بها، يصف أغلى ما لديه بأعز ما لديه، يصف ذاته بمثله، ونفسه بغاياته. وسرعان ما تجد الصفات مشجبًا لها في الذات. ومِنْ ثَمَّ يقول الإنسان: الله عالم. فمعنى الله عالم لا يأتي من تحليل اللغة والانتقال من اللفظ إلى المعنى إلى الأمام بل من تحليل الشعور والانتقال من المعنى إلى اللفظ إلى الوراء. فدلالة القضية فيما قبل تكوينها وليس بعد التكوين. فالله هو الوعي بالذات، والعلم مثله الأعلى. ولكن الظروف الاجتماعية التي يعيشها الإنسان تجعل الوعي بالذات مغتربًا، والمثل الأعلى لا يتحقق فيتشخص كلاهما ويتأله بعيدًا عن الذات وخارج العالم فيؤله الإنسان ذاته المغتربة ويقدس صفاته ومُثله التي لم تتحقق، ويصفها بأعز أمانيه حرصًا عليها وتمسكًا بذكراها حنينًا إليها ومناجاةً لها. فإذا ما تغيرت الظروف، واسترد الإنسان وعيه بذاته وقضى على اغترابه وحقق مثله الأعلى في العلم فإنه يكون متعلمًا لا جاهلًا ويقضي على الأمية في حياته وحياة أمته وهي ليست فقط الجهل بالقراءة والكتابة بل أيضًا الأمية الثقافية والحضارية والمدنية. حينئذٍ لا يطلق عبارة «الله عالم»، بل يقول «أنا عالم» ومجتمعي مجتمع علم، وحياتي يسودها العلم، وتقوم على أساس العلم. ولما كانت هذه الظروف لا تتغير من تلقاء نفسها بل بفعل الأفراد والجماعات، بحركة الطلائع

وثورة الجماهير، فإن العبارات والقضايا والأحكام عن «الله» تكون مشروطة بمدى إحداث هذا التعبير. فالأولوية هنا للتوحيد العملي على التوحيد النظري.[٦١]

(٢) الله قادر: وتعني أن الإنسان يودُّ أن يكون قادرًا، فالقدرة مثله الأعلى، وهدفه الأسمى، وغايته القصوى. ولكنه لا يستطيع نظرًا للموانع العديدة والظروف الاجتماعية التي يعيشها والمواقف التي يجد نفسه فيها، فالقدرة لها حدود من طبيعتها أو خارجها. ومع ذلك فالإنسان لا يتخلى عن القدرة كهدف أعلى وكامل بعيد، فيتحول الهدف إلى حلم، والغاية إلى ثمن. ولما كان الإنسان يعيش مغتربًا في العالم فإنه يقتطع جزءًا من وعيه بالذات ويجعله وعيًا مطلقًا في حركة فارغة نحو الإمام المسدود، أي نحو الأعلى المفتوح، وعيًا فارغًا من الوعي، وعيًا خارجيًّا مطلقًا يغرق الإنسان والعالم فيه. ولما أراد الإنسان الحديثَ عن هذا الوعي المطلق ووصفه ومناجاته، فإنه لم يجد في جعبته إلا مثله العليا. فوصف أعز ما لديه بأغلى ما لديه، وقدَّم للضيف العزيز أفضل ما لديه من باقات الزهور وأطباق الطعام، فوصف نفسه بنفسه، وتحدث عن وعيه بصفاته وقال: «الله قادر». فإذا ما تغيرت الظروف وأصبح الإنسان قادرًا بالفعل على تحقيق مثله الأعلى وقضى على ظروف العجز وموانع القدرة فإن القدرة تصبح واقعًا ملموسًا، عيانيًّا مشاهدًا، وتتوقف عن أن تكون حلمًا. وفي نفس الوقت يسترد الإنسان ذاته المغترب، ويعود الوعي المطلق من خارج العالم إلى وعي بالذات داخل العالم. وبعد أن كان الوعي منغلقًا على نفسه يغوص في عواطف الإجلال والتعظيم والتأليه فإنه يصبح وعيًا بالذات ووعيًا بالعلم ووعيًا بالآخرين. ومِنْ ثَمَّ لا يحتاج الإنسان إلى وصفه لأنه مشاهد بالعيان، تجربة حية مباشرة. ولكن الذي يغير ظروف العجز إلى ظروف القدرة هي الذات نفسها في حركتها الواعية وقدرتها على فك هذا الحصار، ابتداءً من نقاء الطلائع وتجنيد الجماهير، ومِنْ ثَمَّ يصبح المجتمع كله قادرًا وبالتالي لا يقولن أحد «الله قادر».

---

[٦١] يمكن تحليل باقي الصفات كلها بنفس الطريقة. ويمكن أحيانًا اختصار مراحل التكوين في مرحلتين أو ثلاث. كما يمكن تفصيلها وتتبُّع تكوينها البطيء وكيفية تحولها من تجربة معاشة إلى قضية منطقية. ويستطيع كل فرد أن يقوم بهذا التحليل النفسي المنطقي للقضايا. قد تختلف الأفراد فيما بينها بالنسبة إلى الطول أو القصر في تتبع المراحل أو السطحية والعمق في الإحساس بالمعاني وإدراك البعد الداخلي للقضايا في الشعور. ولقد آثرنا إجراء أكبر قدر ممكن من التحليلات لأوصاف الذات وصفاتها إيجابًا وسلبًا حتى يشعر القارئ بمعانيها دون الاكتفاء بواحدة وإدراك الباقي بالقياس.

(٣) الله حي: وتعني أن الإنسان يريد أن يكون حيًّا وأن يحافظ على حياته لأنه يتنفس ويشعر. فالحياة الكاملة مثله الأعلى، وهدفه الأسمى، وغايته القصوى. وما أكثر ما قرأ عن الحياة ورأى فنًّا يعظم الحياة، وما أكثر ما ينفعل لشعار «الفن للحياة» أو «الحياة للحياة». ولكن الإنسان ميت بالفعل، لا غذاء ولا كساء ولا مأوى. لا يتنفس إلا التراب، ولا يتحرك إلا بحساب، ولا يشعر بشيء أو يشعر ويخفي شعوره. ولدى أدبائنا الشبان تظهر تجارب الموت والغم والقرف والعدم والضياع. ويقارن الإنسان شعبه الميت بالشعوب المجاورة الحية فيحزن ويغتم ويزداد موتًا على موت. بل كثيرًا ما يتمنى الموت وهناء القبر، فالموت سكون وهدوء وطمأنينة، حتى أصبحت الحضارة كلها حضارة الموت لا ترى الحياة إلا بعد الموت. ومع ذلك لا يريد الإنسان أن يتخلى عن الحياة كمثل أعلى لم يتحقق، ويظل محافظًا عليه فيتجسد ويتحجر ويتجمد ويتحول إلى حياة وكفن، إلى كنز دفين يحرص عليه، يحزن على ضياعه، ويتغنى بلحظاته. ولما كان الإنسان ذاتًا مغتربًا في العالم، لا وجود له ولا بقاء، فإنه يقتطع من ذاته ذاتًا أخرى يضع فيها وعيه بالذات ويجد فيها بديلًا عن العالم الضائع، وطرفًا آخر للحوار بعد غياب كل الآخرين، ويقذف بها خارج العالم، فتصبح الذات المطلق بفعل حركتها الخاوية، من الذات إلى الذات، فارغًا من غير مضمون، موضوعًا للتأليه، وكيانًا للإجلال والتعظيم. فإذا ما أراد الإنسان أن يتكلم ويعبر فإنه يصف هذا الذات ويناجيه ويتصل به ويتعبده ويسأله ليجيب، ويدعوه ليستجيب، فلا يجد في جعبته إلا صفاته وكنزه الثمين، الحياة المحفوظة، فيصف الذات بأنه حي، يصف أغلى ما لديه بأعز ما لديه، يصف نفسه بنفسه، ويضع محموله على موضوعه، وخبره على مبتدئه ويقول: «الله حي». فإذا ما تغيرت الظروف، وعاد إلى الحياة، وحافظ عليها، وتمتع بها، وعشقها، وأصبح حيًّا، ونزع عنه الكفن، وزاح عنه رداء الموت، تتحقق الحياة بالفعل، ولا تعود مثلًا أعلى، تمنيًا وحلمًا. وفي نفس الوقت يسترد ذاته المغترب ويعي ذاته الفرد، فالشعور مستقل عن واقعه وإن كان فيه. الوعي الفردي قوامه الحرية وإن كُتمت وأخمدت. وفي هذه الحالة لا يحتاج الإنسان إلى وصفها بل يحققها بالفعل. والذي يقضي على الاغتراب ويحول الإنسان من الكلام إلى الفعل، من العبارة إلى الشيء، من المفهوم إلى الماصدق، من إطلاق الوصف إلى تحققه في الموصوف هي قدرة الذات الواعي على تجنيد الجماهير، وتغيير الواقع، والإصرار على الحياة، ورفض الموت والخنوع.

(٤) الله سميع: وتعني أن الإنسان يود أن يسمع وأن يدرك ما حوله وأن يعي ما يسمع. يسمع القول، ويدرك الصوت، ويحدث له بعد السمع الإدراك وبعد الحس الفهم. ولكنه

أحيانًا لا يسمع ولا يدرك أو يسمع ويمنع نفسه من الإدراك أو يدرك ويجعل نفسه غير فاهم إيثارًا للسلامة وأملًا في النجاة. ومع ذلك يظل الوعي المدرك من خلال السمع مثلًا أعلى له. ويظل كل من سمع القول ويدركه بالنسبة له أملًا لا يتخلى عنه أو حلمًا يراوده بالرغم من استحالة ذلك في الواقع. ولما كان الإنسان يعيش مغتربًا في العالم، وعيه بالذات مشخص خارجًا عنه ومجسدًا فيه، فإن الشوق ينازعه إليه، والحنين يتجه نحوه، وتظهر ضرورة المناجاة، فإذا ما أراد وصفه والحديث إليه ومناجاته والابتهال إليه لحاقًا بالوحدة بين الذات المسلوبة والذات المشخصة، بين الذات الفارغة في الداخل والذات الحسية في الخارج، فإنه يصف أغلى ما لديه بأعز ما لديه، يصف ذاته المسلوبة بحلمه المجهض ويقول: «الله سميع» مبالغةً في وصف السمع. فإذا ما تغيرت الظروف وأصبح الإنسان يسمع الأشياء ويدرك ما حوله، يثيره القول، وتهزه الكلمة، يتحقق الهدف من السمع ويصبح سامعًا ومدركًا. وفي نفس الوقت يسترد ذاته المغتربة، يرد إلى جسده قلبه المنزوع منه، ويعيد إلى بدنه رأسه المفصول عنه. يعي ذاته، ويتحول الوعي بالذات إلى وعي بالعالم، ويصبح سامعًا. حينئذٍ لا يقول: «الله سميع». فتحقق الشيء يمنع من المبالغة والنطق به، وكأن الكلام غياب للشيء، والنطق به تعويض عن غيابه. ولما كانت الظروف لا تتغير إلا بفعل الجماهير، وبقيادة طليعتها الواعية، كانت حرية الوعي الفردي نقطة البداية لتحويل الوعي بالذات إلى وعي بالتاريخ.

(٥) الله بصير: وتعني نشأةً وتكوينًا أن الإنسان يود أن يكون بصيرًا، ويريد المحافظة على بصره ورؤيته للعالم. والبصر إدراك، والإدراك وعي بما يحيط به وفهم له. البصر شهادة على الواقع، ورؤية لأحداث العصر وإدراك لها. ولكن يحدث أحيانًا أن يكون الإنسان غير مبصر، لا يُسمح له بالشهادة، ويُمنع من الرؤية. فيسير مغمض العينين كما سار من قبل مطرق الأذنين، شاهدًا لا يرى شيئًا. حماية للنفس، وإيثارًا للسلامة، وبغيةً للنجاة، حفاظًا على لقمة العيش وتربية الأولاد. ومع ذلك فإنه لا يستطيع أن يتخلى عن نموذجه ومثله الأعلى في الشعور الرائي والذات المبصر. وتظل الشهادة مكتومة في صدره، وهو أضعف الإيمان، وتظل النظرة مقلوبة إلى الداخل. محفوظة في الذاكرة، تنتظر وقت الإعلان كما تنتظر وقت الحساب. ولما كانت الذات مغتربة عن العالم. مقطوعة نصفين، نصف ميت يتحرك عليه في صورة جسد، ونصف حتى يعشقه يطلقه ويثبته وينظر إليه بعيدًا عن العالم وخارجًا عن محيطه، غطاءً لكل شيء وستارًا عليه، ولما أراد أن يناجيه ويحادثه ويجعله طرفًا محاورًا بعد أن عز المحاورون فلا يجد أمامه إلا أن يصف أغلى ما لديه بأعز ما لديه، أن يصف ذاته بمخزونه النفسي من الشهادة فيقول «الله بصير».

فإذا ما تغيرت الظروف، وأصبحت الرؤية ممكنة، والشهادة واجبة، رأى بعد أن سمع، وفتحت العينان كما تطرقت الآذان، وشهد على عصره، وأصبح شاهدًا عليه وربما شهيدًا له. وبالتالي يسترد صفاته إلى ذاته بعد نسبها إلى وعيه المطلق خارجًا عنه. وفي نفس الوقت يسترد ذاته المغترب، ويعود به إلى العالم، ويحقق الوحدة في شخصه، وتصبح ذاته واعية فردية تتصف بصفات العلم والقدرة والحياة كما تتصف بصفات السمع والبصر. والذي يغير الظروف هو هذا الوعي ذاته بأن يصبح بؤرة للوعي التاريخي المتمثل في حركة الجماهير وقدرته على الاتحاد به ومعرفة مساره ومراحله. فهو وعي حر ومستقل يستطيع أن يستل نفسه من إطار الحتمية التاريخية، وباجتماع الحرية والضرورة يتحرك التاريخ.

(٦) الله متكلم: وتعني أن الإنسان يود أن يكون متكلمًا، يحافظ على كلماته، ويحرص على النطق بها. فكما يسمع ويبصر فإنه يتكلم. النطق تعبير عن الوعي وإبلاغ لمضمون الإدراك، وإيصال له للآخرين. ولكل الإنسان في عالم يكتنفه الصمت، ويعمه الخرس، يضع كل إنسان فيه يديه على أذنيه وعلى عينيه وفوق شفتيه وشعاره: «لا أسمع، لا أبصر، لا أتكلم»، أو «ممنوع من السفر، ممنوع من الكلام»، مسلوب الحرية، حرية التعبير وحرية القول. وإن تكلم فإنه يحدث نفسه أو يهمس في آذان الأصدقاء ويسر إلى الجيران أو ينطلق الحديث في حجرات النوم أو كتابة في دورات المياه خوفًا من العيون والآذان. فإذا ما تحدث علنًا فإنه لا يتحدث إلا نفاقًا وتملقًا دون قول كلمة أو صدى. ومع ذلك لا يستطيع أن يتخلى عن الكلام كمثل أعلى وكرغبة دفينة يتمناها، وهدف أسمى يسعى إليه ليكون صادقًا مع النفس، مطلقًا لطاقاته، ممارسًا لحرية القول. يظل الكلام حبيسًا في الصدر، كلامًا ضامرًا يتحدث به إلى نفسه، فهو المتكلم والسامع، المبلغ والمبلَّغ إليه، الرسول والمرسل إليه. ولما كان الوعي بالذات قد قذفه الإنسان خارجًا عنه وشخصه في الكون عاش غريبًا في العالم بلا وعي بالذات أو بالعالم، عاش متأملًا لذاته خارجها دون إدراك أو وعي لأي مضمون لها. ولما أراد الحديث مع نفسه ومناجاة وعيه المشخص خارجًا عنه فإنه يصفه ويتصوره بأغلى ما لديه، بمثله الأعلى المكتوم في الصدر وهو الكلام فيقول: «الله متكلم». فإذا ما تغيرت الظروف، وقضى على الاغتراب، واسترد الإنسان وعيه بذاته، وحقق الوحدة في داخله، يتحول الوعي المطلق بالذات إلى وعي بالذات وبالعالم، ويسترد الوعي بالذات صفته المسلوبة المعارة إلى الآخر ويصبح متكلمًا. فيفتح الإنسان فمه، وتُحل عقدة لسانه، ويتفوه بالكلام وبعيون الكلام. يجهر بالصوت، يسمعه القاصي والداني، يتوجه بالنداء، ويصبح هو المتكلم. يتحقق مثله الأعلى في محيطه، يسمع صوته وينتبه الناس. والذي يغير

الظروف هو مقدار الوعي بالذات، والقدرة على قيادة أمة، وتجنيد الجماهير، وأن يتقابل الوعي الفردي بالوعي التاريخي حتى تتحدد حرية الوعي بحتمية التاريخ.

(٧) الله مُريد: وتعني أن الإنسان يريد ويبغي ويتوق، ويريد حرًّا بمحض إرادته. فالإرادة تعبير عن الذات وازدهار للوجود وتحقيق له. ولما كان الإنسان يعيش في عالم قهر وتسلط يمحو إرادته، ويردها إلى نفسه، فتظل حبيسة في داخله، مطلوبة بين جنباته، ويصبح الإنسان عاجزًا عن فعل شيء، وجوده غير محقق، ورغباته غير مشبعة، وطاقاته حبيسة. ومع ذلك فإن الإنسان لا يتخلى عن مثله الأعلى، ولا يتنازل عن حرية إرادته فيتكتم عليها، ويحافظ على إمكاناتها فتتحول إلى موضوع متعال غير متحقق. ولما كان الإنسان مغتربًا في العالم فيتحول وعيه بذاته، وعلى غير وعي منه، إلى وعي مطلق يرى فيه نفسه الضائعة ويثبت فيه وجوده المغترب، يعيش له وبه، يخلقه مع أنه خالقه، ويفنيه مع أنه باق عليه. ولما كان يريد محادثته ومناجاته، وسؤاله ودعاءه، ووصفه وتصوره، فإنه يصفه بمثله الأعلى المكتوم الحبيس، من كنوزه النفيسة الدفينة، إفراجًا عنه واستعمالًا لها وكنوع من التحقق اللغوي الكلامي لها فيقول: «الله مريد». فإذا ما تغيرت الظروف، وسقطت نظم القهر والتسلط، وانطلقت إرادة الإنسان الحرة من عقالها، وتحقق مثله الأعلى فأصبح مريدًا فاعلًا، يزدهر وجوده، وتتأكد حياته، وتنتشر ذاته، ويسترد وعيه المسلوب المشخص خارجًا عنه المتحجر فوقه، ويصبح مريدًا كما أصبح سامعًا بصيرًا متكلمًا. فيصبح الإنسان في نهاية المطاف عالمًا قادرًا حيًّا، سميعًا بصيرًا، متكلمًا مريدًا. ويصبح وعيه بذاته هو الوعي المطلق، متحققًا في التاريخ، يسير على قدمين، ومحمولًا على جسد، يهز العروش والتيجان، ويسقط أنظمة الجهل والعجز والموت، ويقضي على نظم الكبت والتسلط والسيطرة. ولما كانت الظروف لا تتغير إلا بتفاعل الوعي الفردي مع الوعي التاريخي فإن تحرر الوعي الفردي أوَّلًا يحرك حتمية التاريخ، ويرجع الشعوب إلى مسارها الطبيعي حتى تأخذ مصيرها بيدها فتكتب التاريخ وتسطر حروفه.

إذن عبارات: الله أعلم، الله قادر، الله حي، الله سميع، الله بصير، الله متكلم، الله مريد، إنما تعكس مجتمعًا جاهلًا عاجزًا ميِّتًا، لا يسمع، ولا يبصر، ولا يتكلم، مسلوب الإرادة. وبالتالي يكشف الفكر الديني الذي يجعل الله موضوعًا في قضايا من هذا النوع عن الظروف الاجتماعية والسياسية التي يعيشها المجتمع الذي تطلق فيه أمثال هذه القضايا. فالله كموضوع في قضية خير مشجب لأماني البشر، وأصقل مرآة تعكس أحلامهم وإحباطاتهم. علم الكلام إذن تعبير عن عجز الأفراد والشعوب عن أخذ مصائرها بيديها والدفاع عن

حقوقها بأنفسها، حقوقها في العلم والإرادة والحياة، وحقوقها في السمع والبصر والكلام والإرادة، وتعبير عن أوضاع الجهل والعجز والموت والصمم والعمى والبكم والهوى. علم الكلام يكشف إذن عن وضعين، وضع قائم ووضع قادم، إقرار بواقع، رؤية مستقبلية. علم الكلام خير كاشف عن وجود الإنسان بين الحقيقة والوهم، بين الواقع والأسطورة، وخير معبر عن الإنسان في تجاربه في الحياة، النجاح والفشل، اليأس والأمل، النصر والهزيمة، التقدم والتخلف، النهضة والانهيار.

ويمكن تحليل أوصاف الذات الست بنفس الطريقة عندما نقول: الله موجود، الله قديم باق، الله مخالف للحوادث، الله قائم بالنفس ليس في محل، الله واحد.[٦٢] فقضايا الذات إنما نشأت وتكونت بنفس المنطق الشعوري التي نشأت به وتكونت قضايا الصفات، وخضعت لنفس العمليات الشعورية التي تكمن وراء تكوين القضايا، فمثلًا:

(١) الله موجود: تعني أن الإنسان موجود ولكن وجوده ضائع. ومع ذلك فإنه لا يتخلى عن وجوده كمثل أعلى. وإذا أراد وصف وجوده المشخص خارجًا عنه نظرًا لاغترابه في العالم فإنه يصفه بأعز ما لديه فيقول الله موجود. فإذا ما تغيرت الظروف ويكون موجودًا بالفعل فإن مثله الأعلى يتحقق ويصبح موجودًا. عندما يقضي على اغترابه يصبح موجودًا في العالم وليس خارج العالم، موجودًا حقيقةً لا وهمًا، واقعًا لا خيالًا، حسًّا لا افتراضًا. يسترد الإنسان وصفه الأوَّل وهو الموجود ويصبح الإنسان موجودًا ولا يشعر الإنسان حينئذٍ بحاجة إلى استنباط وجود الله من الفكر إذا ما وجد الإنسان بالفعل. ولا تتغير الظروف إلا بوجوده كفرد وبوجود الجماهير كجماعة. بالتالي تتحقق حرية الفرد في حتمية التاريخ.

(٢) الله قديم: تعني أن الإنسان قديم، له جذوره التاريخية وتراثه السابق وحياته الماضية من خلال الآباء والأجداد، ممتد في الزمان. ولكن في الواقع يصبح الإنسان مقطوع الصلة، مجتث الجذور، تابعًا مقلدًا. ولما كان الإنسان لا يتخلى عن صفة القديم كقيمة ومثل أعلى كما يبدو ذلك في الأمثال العامية، فإنه يؤله الصفة التي لم تتحقق. ولما كان يعيش مغتربًا في العالم يخلق ذاتًا مطلقةً من ذاته، ثم يريد أن يصفها فيصفها بأعز ما لديه وهو القديم ويقول: «الله قديم». فإذا ما تغيرت الظروف وتحققت الأصالة في الوجود،

[٦٢] انظر الفصل الخامس: الوعي الخالص (الذات). وقد قمنا بتحليل أوصاف الذات الست على وجه العموم دون الدخول في التفصيلات ووصف كل عمليات الشعور وراء تكوين القضايا.

واكتشف جذوره في التراث تتحقق صفة القِدَم في حياته. فإذا ما استرد ذاته وقضى على الاغتراب فإن الصفة تتحقق في الذات وتعود إليها. ويتم ذلك بفضل الوعي الذاتي للوعي التاريخي من خلال تجنيد الجماهير وحركتها فيه.

(٣) الله باقٍ: تعني أن الإنسان يود البقاء، وأن يظل في القلوب، حيًّا في ذكريات الناس، يريد أن يتجاوز الزمان، ويتغلب على الفناء، وأن يستمر في الوجود. ولكنه يعيش في ظرف يفرز فيه الفناء، ولا يبغي له البقاء، لأنه يتنكر لوجوده، ولا يعترف به. يضعه في السجون ويدعوه إلى الهجرة، ويحدد نسله، وعدم الإنسان بالنسبة له أفضل من وجوده. ولما كان الإنسان يعيش مغتربًا في العالم قذف بنفسه خارج نفسه في ذات مشخصة يتعبدها، واحتاج إلى مخاطبتها ووصفها، فإنه يصفها بحلمه الذي لم يتحقق وهو البقاء، فيقول: «الله باقٍ». فإذا ما تغيرت الظروف وأصبح في الدنيا خالدًا، وبقي في أذهان الناس حيًّا في شعور الجماهير، واسترد ذاته بعد وعيه بالذات، فإن صفة البقاء تتحقق فيه بتحقق ذاته. ويتم ذلك في الوعي الفردي كإرهاص للوعي الاجتماعي.

(٤) الله مخالف للحوادث: يعني أن الإنسان يودُّ ألا يكون شبيهًا بالأشياء، وأن يكون فردًا ليس كمثله شيء، متفردًا، لا يتكرر. ولكن ظروف العصر تجعله يعيش في عالم الأرقام، كل فرد رقم، وتتكرر الأرقام، وتفقد الهويات، فأصبح الإنسان شبيهًا بالأشياء. ومع ذلك تظل الرغبة في التفرد لديه حلمًا لم يتحقق، وأمنية يصبو إليها، وهدفًا أعلى يسعى إليه قدر الإمكان. ولما كان الإنسان مغتربًا في العالم يعيش خارجه، آخذًا من ذاته جوهرها ولبها ذاتًا أخرى يشخصها، احتاج للحديث عنها ومناجاتها ووصفها وتعبُّدها، فلا يجد إلا حلمه الذي لم يتحقق ومثله الأعلى، فيقول: «الله مخالف للحوادث». فإذا ما تغيرت الظروف وتحقق مثله الأعلى بالفعل، فإنه يسترد وصفه ويحققه ويصبح فردًا. وعندما يقضي على اغترابه ويسترد ذاته من خارج العالم إلى داخل نفسه، فإنه يصفها بوصفه وهي المخالفة للحوادث. وهذا يُتم جهد الإنسان وفعله وبوعيه وإرادته حتى يستطيع بعد ذلك أن يعطي مثلًا للآخرين، يلتفون حوله، ويتجندون باسمه، ويحذون حذوه.

(٥) القيام بالنفس: ويعني أن الإنسان يود أن يكون قائمًا بنفسه، لا في محل، وإن كان يعيش في مكان، يستمد وجوده من ذاته، مستقلًّا عن المكان، لا يعتمد في وجوده على غيره. ولما كان الإنسان يعيش في عصره يجعله باستمرار في محل، في سجن أو دار أو شارع أو هيئة، فإنه يكون معتمدًا في وجوده على غيره، ويكون له محل وسكن وعنوان وعقد إيجار. ولما كان الإنسان لا يستطيع أن يحقق حلمه، فإنه لا يتخلى عنه ويظل حلمًا يراوده ومثلًا

أعلى يصبو إليه. ولما كان الإنسان يعيش مغتربًا عن العالم، يتعدى ذاته في غيره، في ذات مشخصة خارجة عنه، ويريد أن يصفها ويحادثها ويناجيها ويتعبدها تعويضًا عن فقدان ذاته، فإنه يصفها بأعز ما لديه بحلمه المفقود وهو القيام بالنفس. فإذا ما تحقق الحلم وأصبح قائمًا بالنفس بالفعل، معتمدًا في وجوده على ذاته، فإنه يسترد الوصف من غيره ويرجعه إلى نفسه. وفي نفس الوقت يقضي على اغترابه، ويسترد الوعي المطلق خارجه إلى داخل ذاته فيعي بذاته وبالعالم، ويصف ذاته بصفة الشرعية فيكون قائمًا بالنفس بالفعل ولا يطلق حكمًا لغويًّا على غيره. العبارة تعويض عن الشيء، والكلام بديل الوجود. وهذا لا يتحقق إلا بالوعي بالضروري أوَّلًا مبلورًا للوعي الاجتماعي في حركة التاريخ.

(٦) الله واحد: تعني أن الإنسان يودُّ أن يكون واحدًا، فردًا، ذا شخصية واحدة، رؤيته واحدة، وسلوكه واحد. ولكن الواقع أن الإنسان يعيش في عصر النفاق حيث يُبطن الناس غير ما يُظهرون، ويُظهرون ما لا يُبطنون، يقولون ما لا يفعلون، ويفعلون ما لا يقولون، عصر الازدواجية والتملق والمداهنة والتلون. ومع ذلك فإن الإنسان لا يتخلى عن الوحدانية كمثل أعلى له قد يتحقق في يوم ما، يحافظ عليه، كامنًا في نفسه. ولما كان يعيش مغتربًا في العالم، يعيش في نظام لم يختره ولم يستشره أحد فيه، فإن وعيه بذاته يتحجر خارجًا عنه ويتشخص فوقه، يجله ويعظمه حتى يؤلهه ويتعبده. ولما أراد وصفه ومحادثته فقد وصفه بأعز ما لديه، بحلمه الذي لم يتحقق، فيقول: «الله واحد». فإذا ما تغيرت الظروف، وتحقق الحلم وأصبح الإنسان واحدًا بلا منافذ تتسرب من خلالها طاقاته، وأصبح مجتمعه واحدًا بلا طبقات، بلا غني أو فقير، بلا عظيم أو حقير، بلا قاهر ولا مقهور تتحقق الصفة، وتتحول إلى واقع حي مُعاش. هنا يسترد ذاته المغتربة ويصبح من جديد واعيًا بذاته فيرد لها وصفها المغتصب. وهذا لا يتحقق بطبيعة الحال إلا باكتمال شرطَي الوعي بالذات والوعي بالتاريخ.

ويمكن تحليل الأسماء بنفس الطريقة. فما ظنه الإنسان على أنه «أسماء الله الحسنى» من أحصاها فقد دخل «الجنة» هي في حقيقة الأمر مُثل الإنسان العليا النظرية من علم وخبرة وشهادة وحكمة أو العملية من عدل وقسط، وما يبغيه من رحمة ولطف وود وكرم. ولما كانت هذه المثل بعيدة المنال لم يحققها الإنسان بعد في حياته، فإنه مع ذلك لا يتخلى عنها ويظل ينظر إليها كباقة زهر يتغنى بها ويتعبدها كالكواكب الساطعة والنجوم المضيئة في ظلمة الليل البهيم. فإذا ما تحققت الحكمة والعلم والرحمة والعدل والقسط والود واللطف والحلم في حياته تتحول الأسماء إلى حالات شعورية وأوضاع

اجتماعية. وعندما يستمد الإنسان ذاته المفقودة المدفوعة خارجه، والمقذوفة أعلاه، يسترد لها أسماءها فيصبح الإنسان رحيمًا ودودًا عفوًّا غفورًا شكورًا حليمًا ... إلخ. وإحصاؤها هنا لا يعني عدها الحسابي، بل تحقُّقها في حياته العملية وتشبُّهه بها، وتمثُّلها وتحويلها إلى سلوك وأبنية اجتماعية حتى يصبح المثال واقعًا، والوحي طبيعة، والله عالمًا. والجنة هنا لا تعني الجنة الموعودة خارج الأرض، بل تعني تحقيق المثل العليا في حياته وبالتالي يتحول عالمه إلى نظام مثالي، إلى أرض موعودة جديدة، إلى دنيا تتحقق فيها الآخرة. عندئذٍ يصبح «ملكوت السموات» قريب، ويتحقق الوعد، ويرث الأرض العباد الصالحون، وتتحقق الخلافة، وتؤدى الأمانة، ويقابل فعل الخلق من الله بفعل الإبداع من الإنسان. فإذا كان الخلق يعني انفصام المثال عن الواقع فإن تمثل الأوصاف والصفات والأسماء كأبنية نفسية واجتماعية تعني وحدة الواقع في المثال، وبالتالي ينتهي الزمان، ويتحقق التاريخ.

(٤-٢) القضايا السالبة

وهي القضايا التي يكون الله فيها أيضًا موضوعًا، ولكن يكون المحمول منفيًّا، فالنفي للمحمول وليس للموضوع، مثل الله ليس جاهلًا، الله ليس عاجزًا، الله ليس ميِّتًا ... إلخ. وهي تعني أيضًا في نشأتها وتكوينها نفس ما تعنيه القضايا الموجبة ولكن على نحو مضاد وعن طريق القلب. قد يكون النفي بحرف «لا» مثل لا في مكان، أو بالحرف «ليس» مثل ليس بجاهل، أو بكلمة «غير» أو بأداة الاستثناء مثل «إلا الله» أو بأية أداة نفي أخرى. وفي هذه الحالة يقوم الشعور أيضًا بعدة عمليات رئيسية على شكل خطوات لا شعورية تكون قواعد في المنهج اللاشعوري. أوَّلًا الحكم بأن صفات الإنسان كالموت والانفعال والمعاناة والأهواء ... إلخ صفات نقص في حين أنها مكونات الإنسان وأبنيته النفسية والاجتماعية المتغيرة. ثانيًا إسقاط صفات النقص هذه على المؤله المشخص القابع في الكمال ثم نفيها عنه، وهو موقف يقوم على اتهام الذات بكل صفات النقص ثم التخلي عنها وعدم تغييرها من أجل نفيها بالكامل، أي أنه موقف يقوم على تعذيب الذات وتبرئة الغير.

وتفصيلًا لهاتين الخطوتين الرئيسيتين يقوم الشعور بتطبيقها على خطوات أدق. أوَّلًا: الاعتراف بالموقف الإنساني والإحساس الواقعي به على عكس القضايا الموجبة التي كان فيها الإحساس بالمثل غالبًا. هنا اعتراف بأن الموقف الإنساني موقف طبيعي به الجهل والعجز والموت والصمم والبكم والعمى والانفعال، وينتابه العدم والحدوث والفناء والشيئية والمحل والكثرة، وتعتريه القسوة والعبودية والدنس والحرب والكفر والذل والانتقام والعقاب

والصغار والقساوة والجحود والنسيان والإهمال والشح والفظاظة والظلم والبطلان ... إلخ إلى آخر مضادات الأسماء. بالتالي فإن الموقف الإنساني الطبيعي هذا موقف شرعي لأنه إقرار بواقع. ثانيًا: الحكم على هذا الموقف الإنساني في شتى جوانبه بأنه نقص وعيب يجب التبرؤ منه والتنكر له ونفيه. وهذا هو الخطأ اللاشعوري. فالموقف الإنساني بطبيعته أقرب إلى الجهل منه إلى العلم، وإلى العجز منه إلى القدرة، وإلى الظلم منه إلى العدل. وأن عظمة الإنسان لتتجلى في القدرة على التحول من طرف إلى آخر بفعل الإرادة الحرة وبإدراك العقل المستقل. وذلك هو التحدي، وتلك هي الرسالة. فما يظن أنه نقص هو في الحقيقة كمال أو شرط كمال. وما يحكم عليه أنه عيب هو في الحقيقة شرف أو طريق الشرف. فمن عظمة الإنسان أنه يموت ليخلد، ويمرض ليصح، ويعجز حتى يقدر، ومِنْ ثَم الانتقال من الواقع إلى المثال. ثالثًا: تشخيص الوعي بالذات خارج العالم وتحجره وتجميده وتثبيته خارج الإنسان ثم إجلاله وتعظيمه وتأليهه وتعبده حتى تصب الحياة كلها فيه في النهاية ويفقد الإنسان حياته ووجوده بعد أن فقد وعيه بالذات. وهي نفس المرحلة في القضايا الموجبة واستعمالها كمشجب تعلق عليه الصفات. رابعًا: إسقاط كل الصفات التي حكم عليها الإنسان بأنها عيب ونقص مثل الجهل والعجز والموت وإطلاقها عليه، ورؤيته من خلالها، وكأن الإنسان يريد التخلص منها فيقذفها خارجه كما قذف وعيه من قبل خارجه. خامسًا: يسارع الإنسان بنفي صفات النقص والعيب بعد إسقاطها على الذات المشخص حتى يبرِّئها من هذه الاتهامات التي ألقاها على نفسه ويتحمل المسئولية وحده وحتى يطهِّر ذاته المشخص ووعيه المغترب، طوق النجاة له وسبيل الخلاص، فيقول: «الله ليس جاهلًا»، «الله ليس عاجزًا»، الله ليس ميِّتًا ... إلخ. سادسًا: فإذا ما رجع الإنسان إلى الاعتراف بالموقف الإنساني وعدم إدانته، ثم عمل على تحويل الجهل إلى علم، والعجز إلى قدرة، والموت إلى حياة، لم يعد يشعر بالعيب من الأساس، من جهل وعجز وموت، بل يفخر بعلمه وقدرته وحياته. وهذا الرجوع لا يتم إلا عن طريق استرداد الإنسان لوعيه الذاتي، فيعود الذات المشخص داخل الوعي بالذات، وهذا لا يتم إلا بالوعي الفردي من داخل الوعي الجماعي.

وتطبيقًا لهذه الخطوات العامة أو التفصيلية يمكن تحليل تكوين القضايا السالبة على النحو الآتي:

(١) الله ليس جاهلًا: تعني أن من مكونات الموقف الإنساني الجهل. فالإنسان قد يكون جاهلًا وقد يكون عالمًا. والتحدي أمامه هو الانتقال من الجهل إلى العلم. ثم يحكم الإنسان على الجهل بأنه عيب ونقص، وهو حكم شرعي يدل على اتجاه الإنسان وميله إلى العلم.

ولما كان الإنسان مغتربًا في العالم، قاذفًا بوعيه بذاته خارجه، ثم أراد أن يحادث نفسه الخارجية وأن يصفها، فأسقط صفة الجهل عليه. ولكنه سرعان ما ينفيها مبرئًا أعز ما لديه من أسوأ ما لديه من نقص وعيب فيقول: «الله ليس جاهلًا». وفي الوقت الذي يقضي فيه الإنسان على جهله ويصبح عالمًا، ويسترد وعيه بذاته إلى داخله، فإنه في هذه الحالة لا يتراءى له نقصه ولا يسقطه على شيء ولا ينفيه، ولا يقول: «الله ليس جاهلًا»، بل يبحث عن مظهر نقص آخر أو أن يصف الله بأعز ما لديه حينئذٍ وهو العلم إن لم يكن قد تحقق كلية ويقول: «الله عالم». ولكن يظل حكى النفي هو الأقوى لأن العلم في حالة التحقق ولو النسبي ليس بأعز ما لدى الإنسان؛ لأنه حصل عليه بالفعل أو في الطريق إليه. والإنسان يود وصف ذاته بحلمه وأمنيته التي لم تتحقق.

(٢) الله ليس عاجزًا: تعني أن الإنسان يعيش في عالم يشعر فيه بالعجز وبأنه غير قادر على تحقيق كل ما يصبو إليه. ثم يحكم لا شعوريًّا بأن العجز آفة وبأن عدم القدرة نقص وعيب لا بد من التخلص منه. ولما كان الإنسان يعيش مغتربًا مشخصًا وعيه بذاته خارجًا عنه وأراد أن يتوحد مع نفسه من خلال مناجاتها والحديث معها ووصفها فإنه يسقط صفة العجز عليه وسرعان ما يبرِّئها منها. فالإنسان لا يصف أعز ما لديه بأسوأ ما لديه وهو العجز. وإذا ما استرد الإنسان وعيه بنفسه وبالعالم واستطاع أن يقضي على عجزه وأن يصبح قادرًا فإنه لن ينفي عن الله عجزه بل ينفي عنه أحد مظاهر النقص الأخرى التي لم يتخلص منها بعد. ولا يصفه بأنه قادر إمَّا لأن القدرة قد تحققت بالفعل أو لأن النفي أقوى من الإثبات، ودفع التهمة والشبه أكثر تنزيهًا من الثناء والمدح.

(٣) الله ليس ميِّتًا: تعني أن الإنسان يرى الموت نقص وفناء فينزعج من الموت، ويخشى منه، ويدفعه عنه، ثم يحكم على الموت بأنه أحد مظاهر النقص مهما ألَّه الموتى أو عبد الأموات أو حفظهم أو بنى لهم المقابر العظام وخلد آثارهم. ولما كان الإنسان يعيش مغتربًا في عالمه يرى وعيه بذاته بعيدًا عنه، متحجرًا، بعيدًا عن شرور البشر وآثامهم، وأراد أن يحادثه ويناجيه ويصفه، فإنه سرعان ما يسقط عليه ولو توهمًا، ثم يسارع بنفيه، فلا يجوز أن يصف أعز ما لديه بأسوأ ما لديه وهو الموت فيقول: «الله ليس ميِّتًا»، فإذا ما استرد وعيه بذاته داخل العالم، وجعل الموت مظهرًا من مظاهر الكمال، فالإنسان لا يخلق ولا يبدع ولا يخلد نفسه إلا لأنه ميت. والإنسان الذي لا يموت لا يصبح الخلود لديه مقصدًا ولا للزمن قيمة ولا للعواطف الإنسانية دلالة. ثم يبحث الإنسان إذا ما عاد إليه اغترابه عن مظهر آخر من مظاهر النقص ليسقطه ثم ينفيه.

(٤) الله ليس أصم: فالإنسان إذا ما كان أصمَّ فإنه يصبح ناقصًا في إحساسه. الصمم نقص إذ إنه لا يسمع الأصوات، ويكون الإنسان الأصم غير قادر على الحديث والاستجابة وغير قادر على سماع الوحي. ولما كان الإنسان يعيش مغتربًا في عالمه قاذفًا بوعيه خارجه ويريد الارتباط به عن طريق الحديث والحوار ويتغنى فيه، فإنه سرعان ما يسقط عليه الآفة ثم ينفيها في نفس لحظة الإسقاط، فلا يصف الإنسان كنه ذاته بعيوبه وآفاته. فإذا ما استرد الإنسان وعيه بذاته في العالم وإذا ما قضى على الصمم الحسي أو المعنوي فإن النقص يصبح كمالًا ولا يقول الإنسان حينئذٍ «الله ليس أصمَّ».

(٥) الله ليس أعمى: وتعني أن الإنسان يعتبر العمى عيبًا ونقصًا، سواء العمى العضوي أو العمى الإرادي. ولما كان الإنسان يعيش مغتربًا في العالم نازعًا روحه خارجه فإنه سرعان إذا ما أراد محادثتها ومناجاتها فإنه يسقط عليها عيوبه ثم يبرِّئها منها كما يضحِّي الحبيب بنفسه من أجل محبوبه ويجعل نفسه ناقص المحامد والمحبوب كامل الأوصاف. فإذا ما عاد الإنسان إلى وعيه بذاته وبالعالم وقضى على عماه المعنوي ورأى وأبصر، فإنه لا يُسقط على الله العمى بل يُسقط عليه عيبًا آخر لم يتخلص منه بعد.

(٦) الله ليس أبكم: تعني أن الإنسان في حياته يعيش أبكم أخرس اللسان عضويًّا واجتماعيًّا لا إراديًّا وإراديًّا. وهو يعلم أن البكم العضوي إذا كان عيبًا، فإن البكم الاجتماعي امتهان. ولما كانت ذاته مغتربة عن العالم مقذوفًا بها خارجه يود استردادها بالكلام والحديث معها ووصفها، فإنه يسقط من نفسه صفاته. فإذا ما وجدها عيوبًا فإنه سرعان ما ينفيها ويقول: «الله ليس أبكم». فإذا ما تخلص الإنسان من خرسه الاجتماعي وتكلم فإن صفة النقص تغيب عن شعوره فلا يسقطها على وعيه المقذوف خارجه، ويسقط عليه إمَّا عيبًا آخر لم يقض عليه بعد أو وصفة إيجابية حققها بجهده مع خطر المشاركة أو لم يحققها بعد وتظل مثلًا أعلى لديه.

(٧) الله ليس ناقصًا: تعني أن الإنسان ناقص خاضع للأهواء والانفعالات، وأنه يدرك أن هذه مظاهر نقص سرعان ما يكتشف العقل حدودها وأخطاء أحكامها. ولما كان الإنسان يعيش مغتربًا في العالم قائمًا بوعيه بالذات خارج العالم فإنه يود استعادته بالكلام فيضطر إلى وصفه فيسقط عليه من صفاته التي هي عيوب مثل النقص. وسرعان ما يدرك ذلك فينفيها عنه ويقول: «الله ليس ناقصًا» لما كان النقص ضد الكمال الذي به يمتنع عليه كل العيوب والآفات وفي مقدمتها الأهواء والانفعالات. فإذا ما استطاع الإنسان القضاء على عيوبه وأصبح كاملًا عاقلًا غير خاضع للميل والهوى، فإنه يسقط على الله كمالاته دون عيوبه. ويكون السؤال حينئذٍ: هل يكمل الإنسان أم يظل جاهلًا عاجزًا ميِّتًا أصمًّا أعمى

أخرس ناقصًا؟ طالما أن الكمال غاية قصوى يظل الإنسان ناقصًا، وبالتالي يظل الحديث عن الله في قضايا سالبة مستمرًّا وأن يتوقف إلا بتوقف مظاهر النقص الإنساني.

ويمكن بالمثل تحليل قضايا سالبة أخرى تستخدم فيها أوصاف الذات الست بعد قلبها إلى أضدادها ثم نفيها كمحمولات بنفس الطريقة على النحو الآتي:

(١) الله ليس معدومًا: تعني أن الإنسان يشعر بأنه عدم وبأنه وُجد من عدم ويعود إلى عدم وأن وجوده عدم نظرًا لأنه يمرض ويموت. وهذه كلها مظاهر نقص، آفات وعيوب. ولما كان الإنسان يعيش مغتربًا في العالم، يقتطع جوهره ولبه ويقذف به خارجًا ثم يحاول بعد ذلك استرداده واستيعابه بالكلام بعد أن طرده بالفعل فيحادثه ويناجيه ويصفه، ويُسقط عليه مظاهر عدمه. ولكن سرعان ما يفيق فينفيها ويقول: «الله ليس معدومًا.» وفي اللحظة التي يصبح فيها وجود الإنسان ثابتًا مقررًا قائمًا على وجود وليس على عدم أو التي يصبح فيها العدم مظهر كمال للإنسان لأنه يكون دافعًا على الوجود والبقاء، فإن هذا الوصف لن يسقط ولن ينفى.

(٢) الله ليس حادثًا: تعني أن الإنسان حادث، تجري عليه الحوادث، وتعرض له نوائب الدهر، ويتعرض لنوازل الزمان. يمرض ويصح، يحزن ويفرح، يفشل وينجح، وهي كلها مظاهر نقص يتبرأ منها. ولما كان الإنسان مغتربًا في العالم فاصلًا وعيه بالذات عنه ومجمدًا إياه خارجه ثم عاشقًا إياه متعبدًا له، وأراد أن يناجيه فيحادثه ويصفه فيسقط عليه صفاته. وسرعان ما يكتشف عيوبها فينفيها في التو واللحظة ويقول: «الله ليس حادثًا.» وفي الوقت الذي تنتفي فيه عيوبه ويستطيع مقاومة الحدوث والقضاء على مظاهره فإنه لن ينفيها بعد إسقاطها على نفسه المطلق ويعتبرها من كمالاته التي يثبتها له.

(٣) الله ليس فانيًا: وتعني أن الإنسان في هذه الدنيا فان، وأنه يموت، وأن عمره محدود في الزمان، وبأن لكل أجل كتاب. ولما كان الموت نقصًا والفناء عيبًا، فإنه ينزعج منه. ولما كان الإنسان يعيش مغتربًا في مجتمعه فاقدًا وعيه بذاته، قاذفًا به خارج العالم وفي نفس الوقت يحن إليه، ويتقرب منه، ويرغب في محادثته ومناجاته فيصفه ويضطر إلى أن يصفه بما لديه من أوصاف فيسقط عليه صفات النقص مثل الفناء. وسرعان ما يدرك الأمر فينفيها عنه ويقول: «الله ليس فانيًا.» وفي الوقت الذي لا يكون فيه الفناء مظهر نقص، بل مظهر كمال، فإن الإنسان لن يصف نفسه بأنه ليس فانيًا. بالرغم من أن الإنسان فان إلا أنه قادر على البقاء بعمله وفكره وبالتالي لن يسقط عيبه الكامل على نفسه المطلق.

(٤) الله ليس مشابهًا للحوادث: تعني أن الإنسان مشابه للحوادث. فهو مرئي وجسم، جوهر وعرض، له طول وعرض، يتحرك ويسكن، وهي كلها مظاهر نقص. ولما كان الإنسان يعيش مغتربًا بوعيه خارج العالم محجرًا إياه بعيدًا عنه وأراد أن يحادثه ويناجيه فيصفه بما لديه وهو المشابهة للحوادث. ولكن سرعان ما يكتشف أنه لا يستطيع أن يصف وعيه، وهو أغلى ما لديه، بحدوثه ونقصه، وهو أسوأ ما لديه فينفيه ويقول: «الله ليس مشابهًا للحوادث.» وفي الوقت الذي يصبح فيه الحدوث مظهرًا من مظاهر الكمال فالإنسان يتحرك ويسكن، ويصح ويمرض، ولكنه يحمل أمانة ورسالة قادرًا على تحقيقها فإنه لن ينفي الحدوث عن الله.

(٥) الله ليس في محل: تعني أن الإنسان في هذا العالم موجود باستمرار في محل؛ أي في مكان وزمان، محدد الحركة والانتشار. والمحل نقص لأن الرؤية فيه محدودة. ولما كان الإنسان مغتربًا في العالم قاذفًا بوعيه بذاته خارج العالم في دائرة ضوء مركزة ويريد أن يصفها ويتغنى بجمالها فلا يجد أمامه إلا أن ينفي عنها مظاهر نقصه وعيبه ويقول: «الله ليس في محل.» وفي الوقت الذي يقدر فيه الإنسان على أن يتجاوز حدود المكان وأن يتجاوز الرؤية المحددة فإنه لن ينفي عن الله صفة النقص هذه.

(٦) الله ليس متعددًا: وهذا يعني أن الإنسان متعدد الجوانب والقوى وأنه متكثر. فهناك بشر عديدون، أقوام وأجناس، وهي كلها من مظاهر التشتيت والتشرذم والحرب والصدام والتقاتل والصراع. ولما كان الإنسان يعيش مغتربًا في العالم، قاذفًا بوعيه خارجًا عنه، متحجرًا جامدًا متقوقعًا، وأراد أن يتصل به وأن يناجيه ويسأله ويصفه فينفي عنه مظاهر نقصه وعيبه، وهو التعدد والتكاثر فيقول: «الله ليس متعددًا.» وفي الوقت الذي يصبح فيه التعدد ميزة والتكثر فضيلة من خلال وجهات النظر المتعددة المتحاورة فإنه لن ينفي عن الله حينئذٍ صفة التعدد هذه.

ويمكن تحليل القضايا التي تُستخدم فيها أسماء الله التسعة والتسعون بعد قلبها إلى أضدادها ونفيها كمحمولات بنفس الطريقة ولو أنها لا تأتي إلا في قضايا موجبة. ولكن لما كان السلب هو الأصل، فإنه يمكن تحويلها إلى قضايا سالبة. فمثلًا الله رحمن رحيم تعني أن الله ليس قاسيًا، وأنه ملك تعني أنه ليس مملوكًا، وأنه قدوس تعني أنه ليس مدنسًا، وأنه سلام تعني أنه ليس حربًا، وأنه مؤمن تعني أنه ليس كافرًا، وأنه مهيمن تعني أنه ليس مهيمَنًا عليه، وأنه عزيز تعني أنه ليس ذليلًا، وأنه غفار تعني أنه ليس منتقمًا، وأنه قهار تعني أنه ليس مقهورًا، وأنه خالق تعني أنه ليس مخلوقًا، وأنه حكم تعني أنه ليس

محكومًا عليه، وأنه عدل تعني أنه ليس ظالمًا، وأنه لطيف تعني أنه ليس فظًّا، وأنه شكور تعني أنه ليس جاحدًا، وأنه عليٌّ تعني أنه ليس دنيًّا، وأنه عظيم تعني أنه ليس حقيرًا، وأنه كبير تعني أنه ليس صغيرًا، وأنه حفيظ تعني أنه ليس ناسيًا، وأنه كريم تعني أنه ليس شحًّا، وأنه رقيب تعني أنه ليس غافلًا، وأنه واسع تعني أنه ليس ضيقًا، وأنه حكيم تعني أنه ليس متهورًا، وأنه ودود تعني أن ليس معاديًا، وأنه الحق تعني أنه ليس باطلًا، وأنه القوي تعني أنه ليس ضعيفًا، وأنه الصمد تعني أنه ليس أجوف، وأنه الجامع تعني أنه ليس المفرق، وأنه غني تعني أنه ليس فقيرًا، وأنه النور تعني أنه ليس ظلامًا، وأنه الهادي تعني أنه ليس مضلًّا، وأنه بديع تعني أنه ليس مجدبًا أو مقلدًا ... إلخ.[٦٣]

كل هذه الأسماء المقلوبة مظاهر نقص مثل القسوة والعبودية والدنس والكفر والذل والانتقام والقهر والظلم والفظاظة والجحود والدنية والحقارة والصغار والنسيان والشح والغفلة والضيق والتهور والعداوة والبطلان والضعف والتفرق والفقر والظلام والضلال والجدب أو التقليد ... إلخ. ينفيها الإنسان بعد أن يلصقها بوعيه بالذات المغترب خارج العالم. وفي الوقت الذي يقدر فيه الإنسان على أن يبرئ نفسه من مظاهر النقص هذه ويصبح كاملًا رحيمًا ملكًا سلامًا مؤمنًا مهيمنًا عزيزًا غفَّارًا خالقًا حاكمًا عدلًا لطيفًا شكورًا عليًّا عظيمًا كبيرًا حفيظًا كريمًا رقيبًا واسعًا حكيمًا ودودًا حقًّا قويًّا صمدًا جامعًا غنيًّا نورًا هاديًا بديعًا ... إلخ فإنه لن ينفي عن الله أضدادها وهي صفات نقصه بعد أن توارت ولم تعد حية في شعره، يتبرأ منها ويبرئ منها وعيه بذاته المدفوع خارجًا عنه. لذلك كان موقف الصوفية أصدق بجعل هذه الأسماء الحسنى مثلًا عليا يتشبه بها الصوفي حتى يحولها إلى صفاته الخاصة، ويكون التصوف هو التشبيه بصفات الله أو إسقاط صفات الخلق والتشبه بصفات الحق. وتكون غايته تحقيق الإنسان الكامل؛ أي إسقاط الصفات الإنسية والتحلي بالصفات الإلهية. ويبقى الخلاف: هل يتم ذلك بالوهم والخيال أم في الواقع الفعلي؟ هل يتم ذلك بالعاطفة والوجدان أم بالإدراك العقلي لظواهر العالم؟ هل تحققها الأفراد أم الجماعات؟ هل يتحقق ذلك في لحظة الاتحاد أم في التاريخ؟ وهل يتم ذلك في سبيل الفناء أم من أجل البقاء.[٦٤]

---

[٦٣] عند العطوي يعني جاهل ليس عالمًا، وعاجز ليس قادرًا، وموات ليس حيًّا (مقالات، ج٢، ص٨٧).

[٦٤] هذا هو موضوع الجزء الثالث «من الفناء إلى البقاء» من القسم الأوَّل من «التراث والتجديد» (موقفنا من التراث القديم).

خاتمة

التوحيد العلمي

توحيد الذات والصفات إذن ليس توحيدًا عن طريق إطلاق قضايا موجبة مثل: «الله عالم» أو سالبة «الله ليس جاهلًا»، بل هو توحيد عملي عن طريق تحقيق الأوصاف الستة، والصفات السبع، والأسماء التسعة والتسعين في حياة الإنسان الفردية والاجتماعية. فإذا ما تحققت هذه الصفات بالفعل فلن تدخل كمحمولات في قضايا خبرية أو إنشائية يكون «الله» فيها موضوعًا؛ لأن الله هو وعي الإنسان بذاته مدفوعًا خارج العالم بعيدًا عن الإنسان منفصلًا عنه متحجرًا جامدًا مهما حاول الإنسان معاودة الاتصال به عن طريق الصلاة والعبادة والشعائر (الفقه) أو عن طريق الابتهال والدعوة والمناجاة (التصوف) أو عن طريق التأمل والنظر والحكمة (الفلسفة). وقد فرق الفقهاء قديمًا بين التوحيد النظري وهو توحيد الذات والصفات وبين التوحيد العملي وهو تحقيق الصفات في حياة الأفراد والجماعات.[1]

---

[1] يعلق رشيد رضا على رسالة التوحيد مذكِّرًا محمد عبده بالتوحيد العملي قائلًا: «فات الأستاذ الإمام أن يصرح بتوحيد العبادة وهو أن يُعبَد الله وحده ولا يعبد غيره بدعائه ولا بغير ذلك مما يتقرب به المشركون إلى ما عبدوا معه من الصالحين والأصنام المذكرة بهم وغير ذلك كالنذور والقرابين تذبح بأسمائهم أو عند معابدهم. وهذا التوحيد هو الذي كان أول ما يدعو إليه كل رسول قومه بقوله: «اعبدوا الله ما لكم من إله غيره»» (الرسالة، ص٤). ويفرق ابن القيم والمدرسة السلفية بوجه عالم بين التوحيد النظري والتوحيد العملي.

وقد تنبهت إحدى الحركات الإصلاحية الحديثة إلى التوحيد العملي، وجعلت همها إعادة بناء التوحيد الذي هو «حق الله على العبيد»، وليس الذي هو «حق العبيد على الله»، أي أن الله ما زال هو المركز والغاية، والبؤرة والقصد. فإذا كان حق الله على العبيد هو تحقيق الرسالة والدعوة المبلغة وهو كون الإنسان خليفة الله في الأرض فإن حق العبيد على الله هو حقهم في استرداد وعيهم المتحجر خارجًا عنهم وأمانتهم على الرسالة وتحقيقها في العالم. علاقة الإنسان بالله علاقة حق متبادل. فإذا كان القدماء وبعض المصلحين المحدثين قد ركزوا على حق الله على الإنسان، فإن موقفنا الحالي يحتم علينا بيان حق الإنسان على الله خاصة في هذا العصر الذي ضاعت فيه حقوق الإنسان وما زالت تضيع.[٢] كان التوحيد النظري قديمًا في خطر نظرًا للالتقاء الحضاري والتشابك العقائدي بين الأديان والمذاهب والمجاورة بين الملل والنحل. ولكن التوحيد العملي كان سائرًا مؤثرًا فعالًا محركًا ومنتصرًا. ولكن في هذا العصر، والتوحيد النظري في أمان، بصرف النظر عن الغزو الثقافي ومظاهر التغريب. ولكن التوحيد العملي في خطر، في موقف وسكون، وتحول إلى توحيد فارغ بعد أن ضاعت الأرض من جوفه، وهزمت الأمة، وانهارت الدولة.[٣]

وقد تم التركيز في الحركات الإصلاحية الحديثة على نقد الشرك العملي وليس على تحليل الشرك النظري أي نقد استعمال الرقى والتمائم وكل مظاهر التوسط بين الإنسان والله من الأموات والأحياء، من الإنس «والجن» من أجل التأثير على العالم.[٤] فالعمل، والعمل وحده هو المؤثر في العالم، ويقوم على العلم بالأسباب لا على الأعمال الرمزية التي يسقطها

---

[٢] «التوحيد الذي هو حق الله على العبيد، معرفة حق الله علينا، معرفة حق العباد عليه إذا أدوا حقه» (الكتاب، ص٣).

[٣] انظر «التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم»، ص١٥٩–١٦٠؛ وأيضًا الفصل الأوَّل: هل علم الكلام علم؟ وأيضًا الفصل الخامس: الوعي الخالص أو الذات، ثامنًا: الوحدانية، (٤) عملية التوحيد.

[٤] يذكر محمد بن عبد الوهاب أن ترك الرقية والكي من تحقيق التوحيد، وتعليق الخيط والودع والرقي والتمائم والتبرك بالشجر والحجر ونحوهما والاستعاذة بالمخلوق كل ذلك شرك، وكذلك أنواع السحر من عيافة وطرق وطيرة من الجبت، والتنجيم والنفث في العقد والتميمة، وكذلك التطير وما يشمله من العدوى والهامة والصفر والفأل والنذر والذبح لغير الله. ومن مظاهر الشرك أيضًا الغلو في الصالحين وتحويل قبورهم أوثانًا. ومنها طاعة العلماء والأمراء في حريم ما أهل الله أو تحليل ما حرموه، أي قبول النظم السياسية اللاشرعية وهو معنى اتخاذ الناس لهم أربابًا من دون الله (الكتاب، ص٨–٢٦، ص٦٤–٧٥، ص٨٠، ص١١٩–١٢٣).

الشعور الجاهل على الواقع. فالأول فعل والثاني لا فعل. ولا استثناء في العمل القائم على العلم بالأسباب. حتى ولو تراكمت الشواهد على حدوث وقائع معينة، فإن ذلك لا يعني وقوعها «بالعين والحجة»، بل لأسباب طبيعية ما زلنا نجهلها حتى الآن. وبتقدم العلوم والمعارف واستقرار قوانين الطبيعة يمكن معرفتها. ولا تعني الأسبابُ الأسبابَ المادية وحدها، بل يمكن أن تكون نفسية كالإيحاء والتأثير والتوجيه. ولكن في عصر يغلب عليه التركيز على العوامل النفسية فإن المصلحة العامة تقتضي عزل الموقف والتركيز على الأسباب المادية وحدها حتى ولو أدى ذلك إلى قصور في النظرة العلمية. فمصلحة الجماهير وتربيتها ثقافيًّا أولى من المعادلة العلمية المتزنة لمجتمع مستقر ومتقدم وعلمي. الشرك هو قطع الصلة بين الأسباب والمسببات بتمائم ورقى وتبرك بشجرة أو حجرة أو استعاذة بمخلوق أو استعمال لسحر أو استعانة وتعوذ بشيء. لا تأتي المعرفة إلا من العقل وتصدق في الشعور. لذلك كانت كل معارف الكهان والتي تقوم على الطيرة والنشرة والتنجيم معارف خاطئة من حيث النهج والقصد وإن صدق بعضها من حيث النتائج بطريق المصادفة المحضة. والقصد في الفعل شرط لصحته. وإذا كانت صحة الفعل في قصده إلا أن كماله في تحقيقه واكتماله. فإذا وقع الرياء في العمل فإنه يبطله. وإذا كان القصد هو الدنيا المباشرة فإنه قد يبطل شرعية الفعل، أمَّا إذا كانت النتيجة تحقيق عالم أفضل فتثبت شرعية الفعل. وهذا هو جمع بين التصوف والأصول، فقد ركز التصوف على نقاء الباعث ونسى النتيجة وهو ما أكمله الأصول.

يجد التوحيد العملي إذن محله في العمل كنتيجة وفي الإيمان كمقصد. وبالتالي فموضوع التوحيد هو في حقيقة الأمر مقدمة لموضوع الإيمان والعمل.[٥] فالعمل هو العمل المخطط القائم على معرفة مسبقة أو معرفة حادثة أثناء الفعل، والقائم على نقاء الباعث ووضوح الهدف. فإذا استكمل الفعل شروطه ولم تحدث نتائجه فالندم باسترجاع الماضي اتجاه سلبي. الأولى البحث عن أسباب الفشل بالفعل حتى يمكن أخذها في الاعتبار حين معاودة الفعل. أمَّا الاكتفاء بتمني إكمال النقص بالرجوع إلى الوراء وتخيل ميدان الفعل الماضي وقد اكتمل فذلك عجز وضعف.[٦] وفي عالم يغيب عنه العدل، ولا يحكمه قانون، ولا يوجهه فكر، يكون الاتكال على الرحمة تأييدًا لقوى الظلم والعدوان. لذلك فإن عملية الخلق ليس

[٥] انظر الباب الخامس: «التاريخ المتعين». الفصل الحادي عشر، النظر والعمل.

[٦] وهذا هو معنى النهي الصريح عن قول: «لو» لأنها تفتح باب الشيطان (الكتاب، ص١٥٥).

هو الخلق الفني المجسم بل الخلق الإبداعي مثل دك العروش وإسقاط التيجان وتغيير النظم الاجتماعية والسياسية كما فعل الموحدون الأوائل في إيوان كسرى وعرش الروم.[٧]

والإيمان هو نقاء القصد واتفاقه مع القصد الكلي. «والله» يعني في السلوك قوة الباعث ونقاءه وشمول الهدف وعمومه، وبذل الجهد والطاقة، والاستعداد للتضحية والشهادة. وأول عمل للإنسان هو فعل الشعور قبل الأفعال الخارجية. فالتوحيد عمل الشعور، وفعل الشعور هو فعل الإنسان بما هو إنسان بصرف النظر عن انتمائه الديني. العمل هو التوحيد الذي يقتضي فعله للشعور، فعل نفي ورفض، وفعل إثبات وقبول، رفض كل القوى الزائفة، القوى اللاشرعية في الطبيعة مثل قوى الاستبداد والقهر، قوى الجبر والطاغوت وإثبات قوى الطبيعة الشرعية، قوى الحرية والعدل والمساواة، قوى التحرر والثورة. الأوَّل فعل «لا إله» والثاني فعل «إلا الله». ويسبقها «أشهد» أي الشهادة على العصر وأحزانه، ورؤية هزائمه ومصائبه، وإدراك هزائمه وانهياراته. الشرك هو محو فعل الرفض والإبقاء على فعل القبول لكلا القوتين معًا القوى اللاشرعية والقوى الشرعية. والإخلاص هو الواجهة الأخرى للرياء والنفاق. الإخلاص تحقيق لفعلَي الشعور، الرفض والقبول، علنًا وصراحةً وعلى رءوس الأشهاد وأمام الناس. ولما كان النفاق توجيهًا للشعور على مستويين كان شركًا، وذلك لفقدان الشعور وحدته وتخليه عن القيام بفعل الرفض، وقبوله القوتين اللاشرعية والشرعية في آن واحد. الشرك أيضًا هي طاعة الشر الذين استحوذوا على قوى غير شرعية للتسلط على رقاب الناس والحكم في مصائرهم. والتوحيد تخليص الشعور العاقل وتحرير له من كل ما يشده إلى غير الفعل الحر فيصبح التوحيد إعلانًا لاستقلال العقل وحرية الإرادة.[٨]

---

[٧] وهذه هي الحكمة في النهي عن التصور أو التسمي بقاضي القضاة أو ملك الأملاك واحترام أسماء الله وصفاته.

[٨] وهذا هو أيضًا معنى اكتمال النبوة. انظر الفصل التاسع عن النبوة.


هنداوي